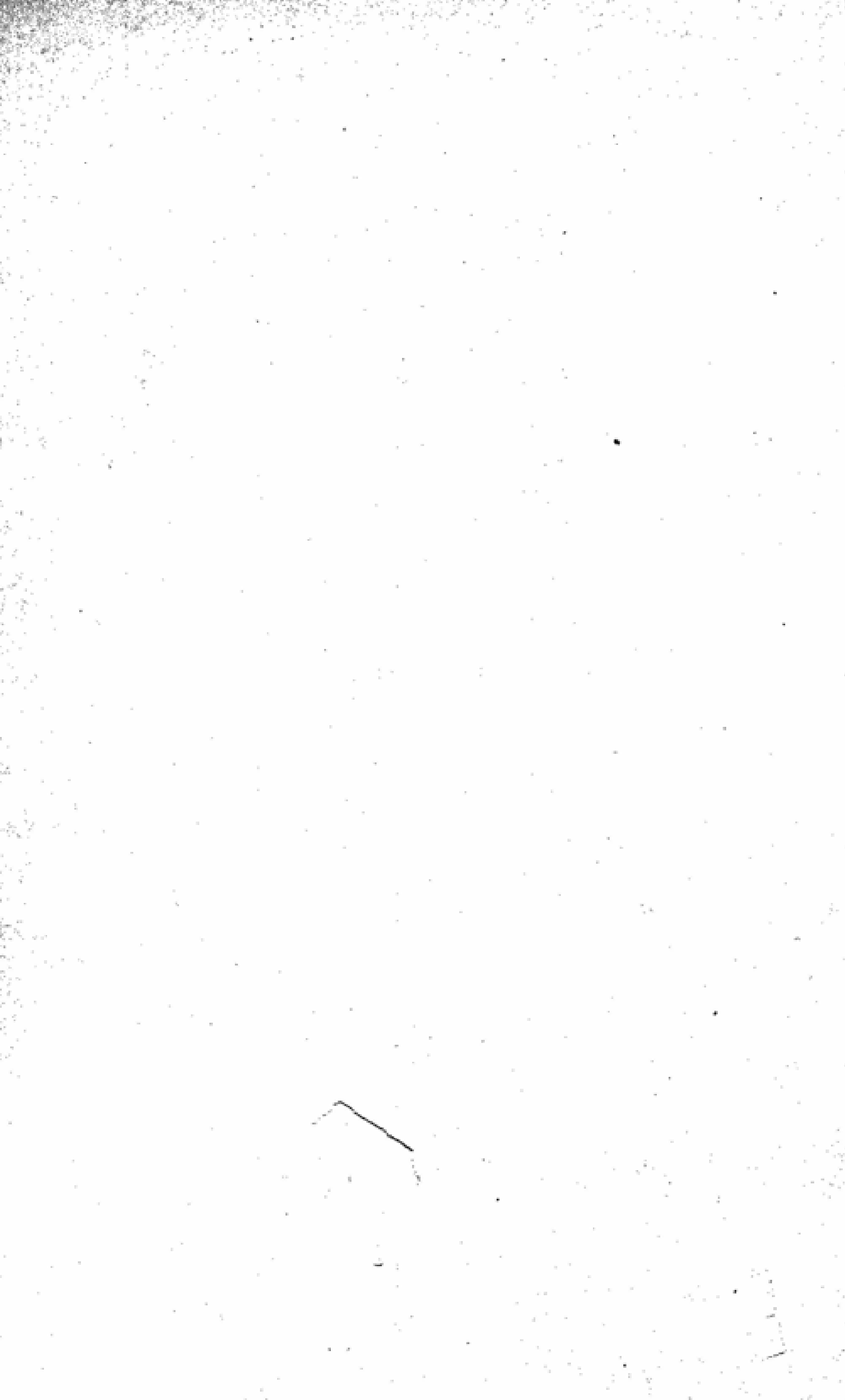

INDIA.

LE MUSÉON.





LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

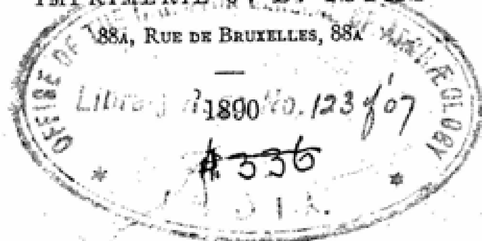
PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME IX

JANVIER 1890

LOUVAIN
IMPRIMERIE J.-B. ISTAS
88A, RUE DE BRUXELLES, 88A
—
1890



LE TEMPLE RECONSTRUIT

PAR ZOROBABEL.

---

§ V.

EXAMEN DE QUELQUES DIFFICULTÉS, QU'ON SERAIT TENTÉ DE SOULEVER CONTRE NOS ARGUMENTS EN FAVEUR D'UN TEMPLE UNIQUE RECONSTRUIT PAR SHESHBAÇÇAR-ZOROBABEL.

Le problème, soulevé par M. Imbert, est plus compliqué et plus ardu, qu'il le parait à première vue. C'est ce que révèle déjà l'hypothèse, par nous émise, de la pluralité des documents entrant dans le complexe des VI premiers chapitres d'Esdras et de la reconstitution de ce complexe dans sa physionomie originelle.

Nous croyons devoir revenir sur ce point et indiquer sur quels indices, fournis par le *texte lui-même*, nous basons notre distinction de divers documents provenant de divers auteurs.

Après avoir élucidé ce point, nous examinerons ensuite quelques autres difficultés de nature à laisser planer des doutes sur le bien-fondé de l'identification de Zorobabel avec Sheshbaççar.

Abordons maintenant le premier point.

Personne ne saurait contester, à bon droit, que le contenu du livre, dit de Néhémie, représente « le journal » tenu par ce personnage.

Nous pouvons en dire autant de la seconde partie du livre d'Esdras.

Dans les chapitres VII-VIII, 4 cette partie représente « le journal, » tenu par Esdras, alors qu'il se trouvait encore en exil. Le reste y a été ajouté par lui après son arrivée en Judée.

De ces données, fournies par le contenu même de ces écrits, résulte une présomption positive en faveur de notre assertion,

que la 1re partie ou les VI premiers chapitres du livre d'Esdras, qui relatent des évènements datant déjà de la 1re année de Cyrus et allant jusqu'à l'époque de la mission d'Esdras en Judée, représentent eux aussi le contenu d'un journal officiel, dans lequel les évènements avaient été consignés par un personnage officiel contemporain.

Mais à qui incombait naturellement la mission de conserver le souvenir de ces évènements ? Evidemment au chef de la communauté juive. Or la première partie du livre nous apprend que celui-ci était Zorobabel. Dès lors c'est à lui qu'il faut rapporter la rédaction du Journal en question.

Cette présomption se transforme en certitude par suite des données mêmes du texte. En effet, nous lisons V, 4 : *Nous leur répondîmes* — au sujet de l'interpellation de Tatnaj et de sa suite, sommant Zorobabel, Josué et les prophètes (Aggée et Zacharie) de déclarer, qui les a autorisés à mettre la main à l'œuvre de la reconstruction du temple ? Le : « Nous leur répondîmes » doit avoir été dit par l'auteur même du récit, et celui-ci ne saurait pas être Esdras. Pour que ces paroles pûssent être placées dans la bouche de ce dernier, il faudrait, à tout le moins, qu'il eût été mentionné V, 2 parmi ceux auxquels avait été posée la question, à laquelle il fut répondu de la sorte. Or dans ce verset il n'y a de mentionnés que Zorobabel, Josué et les prophètes. Ce furent donc ceux-ci, les interpellés, qui répondirent à Tatnaj, ou plutôt ce fut Zorobabel, le chef de la communauté juive, qui répondit au nom de tous et qui consigna le fait dans son journal. Eu égard, d'une part, à l'ensemble du récit V, 1 svv et, d'autre part, à la qualité de chef de la colonie, appartenant à Zorobabel, les mots : « Nous leur répondîmes » ne peuvent avoir été consignés dans l'écrit, qui les mentionne, que par ce personnage. Dès lors nous nous trouvons en présence du fait de la tenue d'un « journal » ou d'un « mémorial » des évènements rédigé par Zorobabel. Ce journal fut écrit originairement en *araméen*. C'est ce que révèlent les parties *araméennes* encore conservées dans les Chapp. I-VI, à l'exception, bien entendu, du passage, IV, 8-23, également *araméen*, mais qui est d'un autre rédacteur.

La majeure partie du « journal, » écrit en araméen par Zorobabel, fut traduite plus tard en hébreu, par Esdras qui, dans son livre, substitua sa traduction à l'original.

Nous venons de mentionner un *autre rédacteur*, auquel nous attribuons la partie araméenne, représentée par le passage IV, 8-23.

Ce nouveau rédacteur se révèle par cela même que, tandis que tout le passage en question esten *araméen*, il ouvre ce récit par une sorte d'introduction (VV. 6-7), rédigée en *hébreu*. Cependant, en tant que destiné à faire suite au journal de Zorobabel, celui du successeur, sinon à titre officiel, du moins de fait, de ce dernier, comme chef de la colonie juive, était rédigé également en *araméen*. Mais, quand ce continuateur du journal de Zorobabel, communiqua à Esdras l'extrait de son journal formant le passage IV, 8-23, pour être inséré dans le livre d'Esdras, il eut soin de *se* distinguer de Zorobabel et de distinguer son *propre* récit de celui. de ce dernier. Dans ce but il munit cet extrait, comme nous l'avons déjà dit, d'une introduction, rédigée en *hébreu* et qui, comme telle, rattachait convenablement cet extrait au passage VI, 10-22, rédigé également en *hébreu* et mis par Esdras à la suite du Journal araméen de Zorobabel, qui finit VI, 18. Il est à supposer que ce dernier n'était plus en vie à l'époque visée IV, 6 c.-à-d. vers le temps du mariage de Xerxès Ier avec Esther, mariage, dont la date est rapportée par M. de Saulcy à l'an 477 A. C. C'est que, supposé âgé en 437 de 40 ans, Zorobabel aurait été âgé en 477 de 100 ans. Il est donc fort probable qu'il était déjà décédé à cette date et remplacé, en qualité de chef de la colonie juive, par le personnage inconnu, qui, en cette qualité, fit au journal de Zorobabel, son prédécesseur, l'addition représentée par le passage IV, 8-23 et reconnaissable comme distincte du journal du premier par l'espèce d'introduction dont elle est pourvue. Quant à l'intervention d'Esdras, comme *rédacteur* ou comme *traducteur* de quelques parties du récit contenu dans les VI premiers chapitres de son livre, elle se révèle d'abord dans la finale de IV, 14, au sujet de laquelle nous renvoyons à ce qui a été dit plus haut.

La main d'Esdras se montre ultérieurement dans le passage VI, 10-22, écrit en hébreu et faisant suite au précédent récit en araméen, qui termine le Journal araméen de Zorobabel. Cette addition, renfermant la description de la première Pâque célébrée depuis la reconstruction du temple, addition, qui me

parait n'être que la simple traduction de la fin proprement dite du « journal » araméen de Zorobabel, nous montre le service divin déjà en pleine activité dans le temple post-exilien. En traduisant en hébreu la fin du « journal » de Zorobabel, Esdras aura eu en vue de tirer une ligne de démarcation entre le contenu du journal en question et le contenu du passage IV, 8-23 écrit en araméen tout comme le dit journal lui-même, mais relatant des évènements manifestement postérieurs à la célébration de la 1re Pâque post-exilienne dans le nouveau temple.

D'ailleurs Esdras était conduit naturellement à faire cette traduction pour se différencier d'avec Zorobabel, par ce fait que l'auteur du passage IV, 8-23 a fait précéder lui-même cet extrait de son propre journal d'une introduction rédigée en hébreu. Le procédé de l'un et de l'autre avait en outre pour résultat de donner à entendre, que Zorobabel n'était plus en vie à l'époque des évènements renseignés des règnes de Xercès 1er et d'Artaxerxès Ier. En effet, il n'est fait mention de Zorobabel que jusqu'à l'an VI de Darius Ier. De tout ce qui précède résulte clairement, me semble-t-il, d'une part, l'intervention de *plusieurs mains* dans la constitution du contenu des VI premiers chapitres d'Esdras, et, d'autre part, que la reconstitution, par nous proposée en vue de restituer à ces chapitres leur physionomie originelle, trouve de sérieux points d'appui dans le récit lui-même.

Abordons maintenant l'examen d'un second point, qui pourrait avoir semblé à certains lecteurs demander un supplément de preuve, savoir que le mot « Tirshata » est non pas un nom propre d'homme, mais un nom d'office ou de dignité. La solution de cette question a son importance au point de vue de l'identification de Zorobabel avec Sheshbaççar.

D'après ce que nous avons dit précédemment les termes « péhah » et « Tirshata » seraient des dénominations de charges officielles représentant une seule et même fonction, savoir celle de « gouverneur » non pas d'une satrapie, mais d'une province (Esd. V, 3. 6 ; VI, 6. 11). En effet, mentionné dans le livre qui porte son nom sous la dénomination de « hat-Tirshata » (VIII, 9 ; X, 2) Néhémie est désigné ultérieurement XII, 26 sous celle de « hap-pehah ».

Or quiconque lit sans idée préconçue le chap. II d'Esdras (reproduit Néh. VII) ne saurait, ce me semble, voir dans l'expression « hat-Tirshata » V. 63 autre chose que la désignation de Zorobabel, mentionné déjà V. 2 sous son nom propre, et cette fois-ci sous son titre officiel de gouverneur de la Judée (IV, 2-3). La dénomination « hat-Tirshata » V. 63 ne saurait être qu'un nom d'office et de dignité et aucunement un nom propre d'homme. S'il en était autrement, force serait d'attribuer à un personnage absolument inconnu, à une sorte de Deus ex machinâ, un acte d'autorité des plus graves qui pouvaient être posés dans la nouvelle communauté juive, à savoir celui de l'exclusion des fonctions sacrées d'une partie du personnel sacerdotal, qui ne pouvait pas justifier de ses droits par des titres généalogiques en bonne et due forme.

Pareil acte ne pouvait certainement émaner que du chef suprême de la communauté. Or que ce chef fût Zorobabel, c'est ce qui résulte d'une part de II, 2, et, d'autre part, du titre de « happèhah » à lui donné par Aggée I, 1, 14. Il suit de là, que l'appellation « hat-Tirshata » désigne Zorobabel en sa qualité officielle de « gouverneur » de la Judée et qu'elle est l'équivalente de celle de « happèhah ». Revêtu de la même fonction que Zorobabel, Néhémie porte, lui aussi, alternativement l'un ou l'autre de ces 2 titres.

En se désignant lui-même dans son « journal » sous la dénomination de « hat-Tirshata », Zorobabel semble avoir eu en vue d'établir le trait d'union entre son nom persan « Shesbaççar » et son nom juif « Zorobabel », En substituant à ce dernier nom, mentionné pour la première fois II, 2 le titre persan de sa fonction officielle, savoir « hat-Tirshata », il a tout l'air de vouloir insinuer au lecteur, que le nom de « Sheshbaççar, » sous lequel il s'est désigné antérieurement, n'implique aucune différence de personne vis-à-vis de « Zorobabel » nom qu'il portera dorénavant et habituellement sur le sol de la patrie.

Mais peut-être prétendra-t-on, que l'expression « Hat-tirshata » est un nom propre d'homme porté par Néhémie en même temps que celui sous lequel il est désigné plus fréquemment. Pour établir cette assertion on pourrait apporter en preuve Néh. VIII, 9, où nous lisons : « *Nehemyah hou hat Tirshata* » c.-à-d. « Néhémie qui est Hattirshata » ou le même que Hattirshata.

Ce sens semble rencontrer un point d'appui sérieux dans Esther II, 7 où il est dit : « *Hadhassah hî Esther* », c.-à-d. « Hadhassah (Vulg. Edissa) quae est Esther ».

Il est à remarquer, qu'il conste par le livre d'Esther lui-même que *Hadhassah* était le nom propre d'*Esther* avant son avènement au trône.

En lieu et place de ce nom, lors de son mariage avec Xerxès I[er], elle reçut celui d'*Esther*. Donc, pour qu'il y ait parité entre les deux passages en question, il faudrait que la dénomination de « Hattirshata » apparaisse dans la Bible employée comme un nom propre d'homme.

Or, nous avons vu précédemment, que dans le livre d'Esdras II, 63 cette dénomination désigne Zorobabel, non pas comme un second nom propre de ce personnage, mais comme dénomination de sa suprême fonction officielle ou de sa qualité de « gouverneur » de la colonie juive, en laquelle qualité il pose l'acte d'autorité, dont il est question là-même.

On répondra peut-être, que « Hattirshata » est un autre nom propre de Néhémie, puisque dans Néh. X, 2, il est dit : « *Nehemyah Hat-tirshata, fils d'Haqalyah* ». Si « Hat-tirshata » représentait là un nom d'office ou de dignité, il eût *suivi*, et non pas *précédé*, les mots : « fils d'Haqalyah. »

Nous répondons, qu'il y a moyen d'expliquer et de justifier l'anomalie de cette inversion. Remarquons que dans le livre même de Néhémie il est mentionné deux autres personnages du nom de *Nehemyah*, personnages importants tous les deux. L'un figure Néh. III, 16. Il est désigné là comme le fils d'*Açqub* et comme revêtu d'une fonction officielle. L'autre, dont nous ne trouvons spécifiée ni la filiation, ni la qualité, apparait VII, 7. Toutefois la place même, qu'il occupe sur la liste, le signale comme personnage important.

Vis-à-vis de ces 2 personnages, qu'il mentionne dans son « journal », Néhémie devait éviter, à partir de III, 16, qu'on ne le confondit avec l'un ou l'autre de ses homonymes. Or, les usages de sa nation admettaient qu'un même individu portât deux ou plusieurs noms propres et qu'il fût désigné tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre de ces noms. Force était dès lors pour Néhémie, afin de se différencier efficacement de l'un et de l'autre de ses homonymes, non seulement d'exprimer sa propre

filiation par les mots : « Nehemyah, fils d'Hàqalyah » tant vis-à-vis de Nehemyah, fils d'Açqûb, que vis-à-vis du Nehemyah de VII, 7, mais d'exprimer aussi en outre son nom d'office et de dignité, représenté par la dénomination de « hat Tirshata. » Et de fait, l'indication seule du nom de son père ne suffisait pas, pour le motif allégué tantôt, pour le différencier efficacement voire même d'avec Nehemyah, fils d'Açqûb. C'est pourquoi Néhémie a mis immédiatement après son nom *Nehemyah* son titre de *Tirshata*, qui le distinguait clairement tant du Nehemyah de III, 16 que du fils d'Açqûb, dont l'office et le titre étaient manifestement distincts de ceux d'un personnage revêtu de la dignité de Tirshata.

En se désignant lui-même comme *Nehemyah, le Gouverneur*, (hat-Tirshata), *fils d'Haqalyah*, Néhémie écartait du coup toute équivoque. Il empêchait par là, qu'il ne pût venir à l'esprit de personne de rapporter le titre de « hat-thirshata » à son *père* Haqalyah et de le confondre lui-même soit avec Nehemyah, fils d'Açqûb, (qui eût pu être considéré d'après l'usage du pays pour le fils de Haqalyah, aliàs Açqub, hat-tirshata), soit avec l'autre Nehemyah, dont nous ne trouvons mentionnées ni la filiation, ni la qualité.

Une autre difficulté, qui mérite d'être examinée, résulte des données de I Chron. III, 18-19 rapprochées de celle d'Esdras V, 2, où Zorobabel est appelé « fils de Salathiel », tandis qu'il figure I Chron. III, 19 comme fils de *Phedayah*. En regard de cette dernière donnée on met encore la mention faite au v. 18 d'un « *Shenaççar* frère de Salathiel » et de Phedaya et dans ce « Shenaççar » on veut reconnaître le « Sheshbaççar » du livre d'Esdras. Ce dernier nom aurait été, prétend-t-on, substitué par les Juifs, obéissant en cela à un sentiment de prûderie religieuse, au nom païen « Shenaççar. » Dès lors « Shenaççar » et « Sheshbaççar » désigneraient un seul et même personnage. Or, comme nous l'avons déjà dit, « Shenaççar » figure sur la liste I Chron. III, 18 comme frère tout à la fois et de Phedayas et de Salathiel, dont Zorobabel est dit le fils Esdras V, 2. De là l'impossibilité d'identifier Zorobabel avec « Sheshbaççar-Shenaççar », qui était l'oncle de Zorobabel.

Si grave qu'elle paraît être à première vue, cette difficulté me semble toutefois être plus apparente que réelle. Voici comment nous croyons pouvoir la résoudre.

Pour ce qui est d'abord de la qualification de « fils de Salathiël », appliquée Esdras V, 2 à Zorobabel, elle s'explique de la façon suivante. Salathiël mourut sans laisser de postérité. Après sa mort, son frère Phedaya épousa sa veuve et de ce mariage naquirent Zorobabel et Seméi (I Chr. III, 19). Or, d'après la loi Mosaïque, Zorobabel, fils *légal* de Salathiël, le frère de Phedaya, auquel celui-ci avait suscité une postérité, était réputé le fils du premier. C'est, comme tel, bien que propre fils de Phedaya, que Zorobabel est désigné Esdras V, 2 (Cfr. Ev. S. Matth. I, 16) comme fils de Salathiël.

L'absence de toute mention d'une postérité de Salathiël sur la liste généalogique en question montre le bien fondé de notre assertion, que Salathiël mourut sans laisser de postérité.

En ce qui concerne l'identification proposée de « Sheshbaççar » avec « Shenaççar », elle me paraît impossible, soit qu'on prétende voir dans l'un ou dans l'autre nom une faute de copiste, (ce qui serait par trop violent — savoir « SheNaççar » pour « SheSHBaççar), soit un changement intentionnel du premier nom dans le second.

En admettant même que le nom « Shenaççar » signifie *Ishtar* (Sh' ou Shesh par abbréviation pour Ishtar) *protège !* (naççar), on ne saurait pas s'expliquer raisonnablement le changement intentionnel durant la captivité de ce nom païen en celui de Sheshbaççar. Abstraction faite même de l'insulte, que pareil changement de nom eût impliqué aux yeux du roi babylonien, à l'adresse de sa puissante déesse, il me semble que pareil changement eût en outre dépassé son but. C'est que, en effet, les Israélites pouvaient trouver au nom « Sheshbaççar » supposé substitué à celui de « Shenaççar » ce sens-ci : « *Ishtar* (Shesh) *fils* (bâ par contraction pour abal) *protège* (aççar), de sorte que la signification païenne du nom substitué devenait plus manifeste encore. Quant aux autres interprétations du nom de « Sheshbaççar » mises encore en avant par les Rabbins et par d'autres, on ne saurait y voir que de pures fantaisies.

Une autre difficulté, qu'on pourrait soulever contre l'identification de Zorobabel avec Sheshbaççar, est celle-ci : comment se fait-il, si Zorobabel a été effectivement le chef de la première colonie juive retournée de l'exil en vertu de l'édit de Cyrus, que, interpellé par Tatnaj, le gouverneur transeuphratique

(Chap. V), il n'a pas pu exhiber à celui-ci une ampliation de l'édit, par lequel il était autorisé à reconstruire le temple de Jérusalem ? Voici notre réponse à cette difficulté.

Nous apprenons par la fin du II Liv. des Chroniques et en même temps par le début du livre d'Esdras, que l'édit de Cyrus avait été publié officiellement dans toute l'étendue de l'empire. Inutile dès lors qu'il en fût délivré une ampliation à Zorobabel. Celui-ci semblait, en effet, n'avoir, le cas échéant, qu'à invoquer le fait de la publication de cet édit. Le souvenir d'un acte semblable ne pouvait pas s'effacer, en si peu de temps, complètement dans les sphères officielles trans-euphratiques, bien qu'on comprenne que, en l'absence d'une ampliation de la pièce en question, le souvenir précis de son contenu ait pu se perdre.

La démarche de Tatnaj, le « pehah », révèle, que celui-ci n'avait pas sous la main une ampliation de l'édit de Cyrus, soit que le courrier chargé d'en soigner la publication ait emporté la pièce avec lui, soit que celle-ci ait été égarée depuis. Toujours est-il que, sur la réponse de Zorobabel, Tatnaj n'hésite pas un moment de se référer à l'autorité souveraine pour se faire renseigner officiellement par elle au sujet de l'existence et du contenu complet et précis de l'édit en question (V, 17), dont on parvint à découvrir et l'existence et le contenu, qu'on trouva mentionnés dans le Mémorial de l'empire conservé dans les Archives royales à Ecbatane (VI, 2).

Enfin, on prétendra peut-être objecter encore contre la reconstruction par Sheshbaççar-Zorobabel d'un temple post-exilien *unique*, qu'il faut, en ce cas, attribuer à cette reconstruction une durée absolument improbable, savoir une durée d'environ une vingtaine d'années.

La longue durée de l'œuvre de la reconstruction du temple s'explique facilement au moyen du simple rapprochement des données du chap. IV, avec celle du Ch. III, 10, où se trouve mentionné l'achèvement des seules fondations du temple.

L'achèvement des fondations en question tombe dans la 2de année après le retour de la captivité. A partir de cette date, les adversaires des Juifs réussissent, par leurs incessantes intrigues, à enrayer la reconstruction du temple. Ainsi que nous l'apprend le passage IV, 5 cette interruption des travaux continua pendant toute la durée du règne de Cyrus et jusqu'au

règne de Darius, c.-à-d., d'après IV, 24, jusqu'en la 2me année du règne de Darius, soit donc jusqu'en 519 ou pendant environ 17 ans.

La reconstruction du temple, terminée en la VIe année de Darius, s'effectua donc, en réalité, endéans l'espace d'environ *cinq* ans, ce qui n'est certes pas une durée trop longue pour la réalisation d'une œuvre aussi vaste que celle de la reconstruction du temple en question.

Nous osons espérer que l'examen, auquel nous venons de soumettre les difficultés soulevées dans le présent paragraphe, aura contribué à éclaircir le problème, dont nous poursuivons la solution de concert avec M. Imbert. Il nous est agréable de constater, et, en le faisant, nous croyons ne pas commettre une indélicatesse, que c'est ce jeune savant, qui, n'ayant d'autre souci que d'éclaircir les difficultés par lui soulevées a eu la bienveillance de nous signaler dans la correspondance privée, dont il nous honore, les diverses difficultés, que nous venons d'examiner. Tout en le remerçiant ici publiquement de cet acte de générosité scientifique, nous tenons à communiquer à nos lecteurs, que c'est encore à lui que revient la paternité de l'explication donnée ci-dessus du nom de « Shenaççar » par : « Ishtar protège ! »

Résumons maintenant brièvement les résultats de notre étude.

1° L'identité du personnage, désigné d'abord sous le nom de « *Sheshbaççar* » avec le personnage désigné ensuite sous le nom de *Zorobabel*, résulte, d'une part, du titre officiel de *pehah* porté par l'un et par l'autre ainsi que des agissements auctoritatifs attribués à chacun d'eux vis-à-vis de la nouvelle Communauté juive rentrée dans sa patrie, et, d'autre part, du fait de l'attribution à chacun d'eux de la reconstruction complète du temple à partir de ses fondements.

Ce qui corrobore ce résultat, c'est qu'on ne saurait alléguer aucune preuve pour établir que la première caravane juive n'a pas été reconduite par Zorobabel dans le pays de ses ancêtres en vertu de l'édit de Cyrus, et qu'il ait existé, avant la venue de Zorobabel en Judée, un premier temple *post-exilien*, supposé, gratuitement, détruit par les ennemis des Juifs et reconstruit plus tard comme second temple post-exilien par ce chef.

2° Les apparentes difficultés historiques et chronologiques, qu'on pourrait être tenté d'opposer au résultat acquis d'un

unique temple post-exilien reconstruit par Sheshbaççar-Zorobabel, s'évanouissent du moment qu'on reconstitue le texte des VI premiers d'Esdras dans sa physionomie native.

Ainsi reconstitué, le récit nous présente leur contenu comme se rapportant d'une part à la reconstruction d'un temple unique post-exilien par Sheshbaççar-Zorobabel, et d'autre part à la défense faite par Artaxerxès Ier de reconstruire l'*enceinte fortifiée* de Jérusalem, commencée par la communauté juive sans autorisation royale préalable.

Le récit, afférent à la reconstruction du temple jusqu'à sa dédicace solennelle inclusivement, se trouvait consigné dans *le journal* tenu par Zorobabel. A ce récit Esdras ajouta la description de la célébration de la 1re Pâque dans le temple reconstruit.

A la suite de cette description on plaça le récit du successeur de Zorobabel et continuateur de son Journal, qui nous rapporte la défense faite par Artaxerxès Ier aux Juifs de relever l'enceinte fortifiée de Jérusalem.

Ce récit clôturait les VI premiers chapitres d'Esdras. A ceux-ci se rattachait dès lors, tout naturellement, le contenu des Ch. VII et suiv. qui se rapportent au règne du susdit monarque.

De cette façon tout le contenu du Livre d'Esdras rentre dans l'ordre, au point de vue historique et chronologique des règnes des Monarques persans à partir de Cyrus Ier jusqu'à Artaxerxès Ier inclusivement. Avec le résultat obtenu le contenu des prophéties d'Aggée et de Zacharie s'harmonise parfaitement.

Remarquons en terminant que si notre supposition d'un bouleversement opéré dans les premiers chapitres du livre d'Esdras vient à être admise généralement, elle pourra s'appliquer à d'autres livres bibliques encore et servir notamment à résoudre la plupart de difficultés que présentent les livres de Tobie et d'Esther.

FL. DEMOOR.

Corrections :

Page 546 lire la seconde partie du 2me alinéa comme suit :

« La reprise des travaux eut lieu, ainsi que nous le prouverons plus loin le 24me jour du 9me mois de Darius (*Aggée II.* 18) sur les pressantes instances des prophètes Aggée et Zacharie. Mais nous voyons par le passage d'*Esdras* VI, 3-7 que le Satrape Tatnaj fit bientôt après cesser les travaux. » Le reste est à biffer.

Page 547 au lieu de IV, 14 lire IV, 24.

Page 548 biffer la particule *de* devant Aggée.

Page 551 lire 3me *erratum* IV, 14b au lieu de IV, 146.

LES

HUIT AVENTURES

DU

GOUROU PARÂMARTTA.

CONTES TAMOULS.

CINQUIÈME AVENTURE.

Le voyage a cheval.

Cet homme charitable les conduisit dans son village, qui était situé aux environs. Il était loin d'être riche, il aurait pu même passer pour pauvre, mais c'était un homme dont le cœur était bienfaisant. Il servit à ses hôtes le repas du soir, composé de lait, de beurre fondu et de lait caillé : il n'y manquait rien, et on leur procura même avec une certaine magnificence tout ce dont ils pouvaient avoir besoin, du tabac, de l'arec et du bétel. (1)

Le lendemain, dès le lever du jour, cet homme envoya chercher son cheval qui paissait dans la campagne, et, l'ayant fait traîner en présence du gourou, il pria celui-ci de vouloir bien l'accepter en présent. Le cheval, outre son grand âge, était borgne et avait une oreille coupée ; une de ses jambes de devant boîtait, et celles de derrière battaient le briquet. Mais il convenait tout de même, en tant que monture, au gourou, que son âge rendait timide et qui offrait une vraie figure de pénitence. Quoiqu'il fût aussi avarié, tous s'écrièrent transportés de joie : « Il est venu le cheval ! nous en avons enfin obtenu un gratis ! »

Puis ils l'entourèrent : l'un le caressait avec la main, l'autre lui levait successivement chacune des jambes et la frictionnait, le troisième lui saisissait la queue dont il peignait les crins avec soin, le quatrième lui essuyait les yeux, et le dernier le faisait manger en lui mettant dans la bouche de l'herbe verte.

Après avoir ainsi comblé le cheval de caresses, ils se mirent en quête d'un harnachement ; leur bienfaiteur voulut bien aussi leur donner une vieille selle usée avec force déchirures. Cette selle manquait de croupière, afin de la fixer sous la queue : ils en firent une en liant ensemble des rameaux de *pâlei*, (2) qu'ils avaient entrelacés. Le mors n'avait pas de brides pour l'attacher : ils y suppléèrent au moyen d'une corde de paille. Ils se donnèrent beaucoup de peine pour faire l'acquisition de la sangle de la selle et de la sangle du cheval, (3) mais, comme ils ne purent y parvenir, Matti courut au faubourg voisin, et en revint avec deux sangles et une martingale qu'il avait achetées.

Tout le harnachement étant ainsi disposé, le gourou Paramârtta consulta les lois de l'astrologie : le jour néfaste fut évité, et le moment prospère de la conjonction fut choisi. Ce jour-là, le village tout entier était accouru, et, après l'avoir félicité, en l'appelant par son nom, ils firent monter le gourou sur le cheval et l'y placèrent bien.

Alors un des disciples saisit la bride et la tire par devant ; un autre pousse par derrière le cheval en lui caressant la queue ; les deux autres se tiennent des deux côtés, à droite et à gauche, chacun soutenant une des jambes du gourou ; enfin le cinquième disciple précède le cortège de quelques pas, et, criant de toutes ses forces, il avertit les passants de prendre garde et proclame les louanges du grand gourou Paramârtta.

Ils continuèrent ainsi pendant plusieurs heures leur marche triomphale, quand un percepteur, débouchant par un sentier détourné, courut vers eux, en réclamant un droit de cinq fanons pour le cheval ; et en même temps il les empêchait d'avancer. « Que dites-vous là ? dirent les disciples. Y a-t-il jamais eu une taxe pour un cheval monté par un gourou ? Existe-t-il quelque rapport entre un cheval et un objet de commerce ? Ce cheval appartient à notre gourou, et voici comment : un homme, voyant que l'âge de Paramârtta le rendait chancelant et qu'il ne pouvait pas continuer à pied sa route,

lui a fait présent de ce cheval par charité ; rien n'est plus vrai. Pourquoi donc une taxe pour ce cheval ? C'est une injustice ! » Après ces paroles, qu'ils prononcèrent en vociférant, les disciples, voyant que le percepteur s'opposait quand même à leur départ, bien que l'on fût arrivé au milieu du jour (4), et ne connaissant pas d'autre moyen de se tirer d'affaire, lui donnèrent les cinq fanons.

« Je ne serais pas contraint à subir tant de misères, si je me trouvais sans cheval ! » dit le gourou ; et tous, ne cessant de gémir, allèrent dans une auberge voisine, pour se reposer de leur fatigue. Là le gourou rencontra un voyageur, devant lequel il fit entendre toutes sortes de lamentations : « Depuis qu'a brillé le jour où je suis né, je n'avais pas eu jusqu'ici l'occasion de monter même une fois à cheval ; eh bien ! aujourd'hui je monte pour la première fois sur un cheval, et aujourd'hui j'ai été victime d'une injustice ! Leur portera-t-il bonheur, cet argent gagné par l'injustice, comme font les voleurs qui pillent sur le grand chemin ? Cet argent, qu'ils m'ont arraché me brûle le ventre ; ne sera-t-il pas aussi pour eux comme un feu brûlant ? »

« Seigneur ! dit le voyageur au gourou, c'est là un des principaux caractères de notre époque. Aujourd'hui l'argent est un gourou, l'argent est une divinité ; si l'on parlait d'argent même à un cadavre, le cadavre ouvrirait la bouche : voilà le dicton que nous avons naguère entendu citer. Nous pouvons le voir de nos yeux, Seigneur ! il n'y a pas en ce moment d'autre parenté ni d'autre amitié que l'argent. » — « A notre époque, dit le gourou, bien des gens, s'ils voyaient de l'argent sur un tas d'ordures, n'auraient pas honte d'aller le ramasser, même avec la langue. » — « Cela fait-il doute un seul instant ? » repartit le voyageur. » Et pour eux cet argent ne sent jamais mauvais. En voici la preuve, ô Seigneur ! Ecoutez : Un roi, poussé par le désir des richesses, après avoir établi dans son royaume toutes les taxes qui y étaient inconnues, alla jusqu'à en établir une sur l'urine. Cela ne plut pas d'abord au prince royal, qui dit à son père que l'action de demander une taxe sentant mauvais était la destruction de toute pudeur. Le roi le congédia sans rien dire. Quelques jours après, il fit appeler son fils, et, lui montrant l'argent qu'il avait tiré de la nou-

velle taxe, il le pria de le flairer, cet argent, et lui demanda s'il sentait mauvais. Le fils, sans penser à autre chose, répondit : « Non : cela exhale un agréable parfum. — Alors le roi : — c'est l'argent de la taxe sur l'urine. — Entendez-vous ? ô Seigneur ! qu'il nous vienne de l'argent : cela suffit ; de quelque manière qu'il arrive, ce n'est jamais une charge, » dit en terminant le voyageur.

Le temps s'était écoulé pendant ces discours et ces sentences morales, et, comme le soir approchait, le gourou remonta sur son cheval et continua sa route avec les cinq disciples. Arrivés à un petit village, ils s'arrêtèrent pour y séjourner. On lâcha le cheval sans entraves, afin de le laisser brouter en paix pendant la nuit. Mais, le lendemain matin, quand on alla le chercher pour le voyage, ce fut en vain qu'on regarda dans chacune des habitations. Un individu en effet avait aperçu l'animal dans son enclos et l'y avait attaché pour le garder. Les disciples (ayant enfin vu la bête), prièrent cet homme de relâcher le cheval qui était leur propriété. « Il m'est absolument impossible, dit notre homme, de vous abandonner ce cheval, car cette nuit même il a brouté l'herbe de mon champ et m'a causé ainsi un grand dommage. » Comme on ne put s'entendre, on alla chez le chef du village. A ce fonctionnaire usant d'abord de prières, puis de menaces, notre homme répondit : « Je consens à rendre le cheval, si l'on m'alloue une indemnité pour mon herbe perdue. » On fit alors venir quatre personnes pour évaluer le dommage causé, elles estimèrent à huit ou dix fanons d'or la perte qu'avait fait subir au pâturage le piétinement du cheval et la quantité d'herbe qu'il avait dû brouter. Mais (après bien des tiraillements) l'homme consentit à lâcher l'animal moyennant 4 fanons seulement.

Quant au gourou, il ne cessait de s'affliger, en disant : « Qu'avions-nous besoin de ce cheval ? Depuis que j'ai cette maudite bête, que de dépenses, que de contrariétés et que d'affronts ! Tout cela ne convient point à ma grandeur, et je veux à l'avenir continuer mon voyage à pied. » Les disciples et les habitants du village étaient unanimes et ne cessaient de dire : « Cela ne convient point à votre haute dignité ; il ne vous sied nullement de faire à pied un voyage. »

Sur ces entrefaites, un diseur de bonne aventure (5), qui avait tout entendu, s'approcha du gourou : « Vous ne devez pas souffrir, ô Seigneur ! lui dit-il, tant d'embarras : tous vos malheurs proviennent, à n'en pas douter, d'un sort qui possède votre cheval. Faites seulement quelques frais nouveaux, donnez-moi cinq fanons, et je me charge de purger votre cheval de ce maléfice. Mais si l'on craint pour la dépense, le succès sera nul, je vous en avertis. » Le gourou et les disciples consentirent au marché : ils laissèrent cet homme faire la conjuration du sort, et lui donnèrent les cinq fanons demandés.

Le sorcier, pour mieux les induire en erreur, accomplit d'abord plusieurs formalités. Il arrache beaucoup de feuilles vertes et en couvre le corps du cheval ; puis il tourne trois fois autour de lui, de gauche à droite, poussant des cris, marmottant des paroles bizarres (6), et disant : « ah ! oh ! » Tantôt il lui caresse le corps, en commençant par la queue, jusqu'à la tête, et tantôt il lui frictionne la peau avec douceur. Enfin il saisit avec la main l'unique oreille de la bête et attend quelques minutes ; puis il dit à la troupe : « Tout le sort réside dans cette oreille-là, c'est certain. Pour chasser un pareil sort, on a déjà coupé l'autre oreille ; aujourd'hui, si l'on coupe celle-là et qu'on la jette, le maléfice détruit s'éloignera pour jamais. » Il se fait alors apporter une serpe, qu'il a soin de bien aiguiser, et il coupe l'oreille d'un seul coup (7). Ensuite il court à quelque distance de là, creuse dans le sol un trou profond, y enfouit le sort et recouvre le tout de terre. Il revient avec tous ceux qui l'entourent, et chacun de crier bien haut d'un air triomphal : « c'est bien ! tout ira bien ! »

Le jour entier s'écoula au milieu de ces conjurations, et le lendemain, dès le matin, Paramârtta et ses disciples, fatigués de tant de vexations, retournèrent au couvent.

SIXIÈME AVENTURE.

LA PRÉDICTION DU BRAHMANE POURÔHITA (1).

De retour au mada, le gourou ne cessait de ressentir du chagrin. « Oui ! s'écriait-il d'abord au comble de la joie, j'ai obtenu un cheval gratis, qui avait, il est vrai, beaucoup d'imperfections ; je l'ai eu gratis ! » Mais quand il songeait aux vexations et aux douleurs auxquelles pendant la route l'avait exposé le cheval, il éprouvait dans son cœur une profonde affliction.

Un jour, il réunit ses disciples et, les disposant en cercle autour de lui, il commença en ces termes ses instructions spirituelles : « O mes frères ! plus j'avance en âge et plus je m'aperçois que tous les plaisirs terrestres sont de fausses félicités. En ce bas-monde, il n'existe pas de bien qui ne soit mêlé de mal, de douceur qui ne soit accompagnée d'amertume, de joie qui ne soit suivie de chagrin. Hélas ! hélas ! nous avons été, n'est-ce pas ? transportés de joie, quand le présent d'un cheval nous a été offert gratis. Eh bien ! ce jour-là même et tout de suite, liées en quelque sorte à ce bonheur, que de tribulations et de traverses n'avons-nous pas éprouvées ? Pour lécher une simple goutte de miel, faut-il donc avaler tant d'amertume ? ah ! ah ! même le meilleur riz (2) possède sa glume ; il y a peau et noyau même au fruit mûr et de quelque espèce qu'il soit. Que de misères ici-bas ! quant à moi, dans l'espace d'un seul jour, j'ai été victime de malheurs bien autrement graves et nombreux. Sans aucun doute, quand je monte à cheval, la malechance s'acharne contre moi : aussi comment pourrais-je lutter contre le destin, qui est plus fort que moi ? C'est donc mon devoir de renvoyer à son maître ce cheval, qu'il m'avait donné. »

A ces tristes paroles de leur gourou, les disciples en chœur s'écrièrent : « Non, cette décision ne vous convient pas ; elle ne vous convient point, ô Seigneur ! ne parlez pas ainsi. Est-ce un cheval, que vous avez acheté vous-même ? Non. Ou bien en avons fait l'acquisition, nous autres ? pas davantage. Ce cheval vous a été donné par la faveur divine, n'est-ce pas ? Et si tous,

nous consentons à le renvoyer, nous agirons précisément contre la volonté des Dieux. N'est-ce point là commettre un péché? De plus, maintenant que le sorcier a chassé le maléfice qui avait pris possession de ce cheval, il n'y a plus rien à craindre pour l'avenir. »

Le gourou, après avoir entendu ses disciples développer longuement tous ces motifs et bien d'autres arguments de persuasion, ne put y résister : il sentit que son cœur reprenait plus de fermeté, et il leur répondit en ces termes : « qu'il soit fait comme vous venez de le dire ; mais, pour qu'à l'avenir nous soyons à l'abri de toutes les déceptions qui nous sont arrivées l'autre jour, il ne faudra plus désormais laisser le cheval en liberté chaque nuit ; il sera retenu attaché dans l'enceinte du couvent. Je ne vois pas ici pour lui d'endroit convenable. » Alors Pêdei s'écria : « Pourquoi délibérez-vous là-dessus? Je vais aller tout de suite aux environs, et je couperai des branches de banian (3) ; puis au retour je bâtirai en un clin d'œil une étable suffisante dans un coin de notre mada. »

Aussitôt il part, et, arrivé auprès d'un énorme banian, qui s'élevait sur le bord de la route, il grimpe dessus et se met en devoir de couper avec une faucille une des branches qui s'allongeait tout droit en avant. Mais il la coupait, le dos tourné vers la cime de la branche, tandis que sa figure regardait le tronc de l'arbre. Un brahmane, qui vint à passer par hasard sur la route, ayant remarqué cette bêtise, cria à notre homme : « O frère ! ne te tiens pas ainsi : tu vas tomber en bas en même temps que la branche. » — « Es-tu venu, lui réplique Pêdei, juste pour m'annoncer ce mauvais présage? » et, ce disant, il tire une autre faucille de la ceinture où il l'avait placée, et la lance contre le brahmane. Celui-ci esquive le coup et s'éloigne, en lui jetant cette malédiction : « que cet imbécile, en se cassant le cou, apprenne enfin que j'ai raison ! »

Pendant ce temps, Pêdei coupait la branche dans la même position où il s'était tenu auparavant. A la fin la branche plie et se rompt dans la moitié de sa longueur, et il tombe en même temps qu'elle. « Ammammâ (4), s'écrie-t-il ; ce brahmane est fort savant ; c'est un grand Pourôhita, car tout s'est accompli d'après sa prédiction. » Il se relève aussitôt et se met à courir à perdre haleine vers le brahmane, qui, en le voyant soudain

courir rapidement vers lui, n'est pas sans inquiétude et se dit à lui-même : « Que vient donc faire cette brute ? »

Le brahmane s'arrêta. Pêdei, en arrivant près de lui, lui fit une respectueuse révérence (5), et s'écria : ô Seigneur ! vous qui êtes un grand savant, vous allez faire une autre prophétie, je vous en prie avec instance. Je suis le disciple du gourou Paramârtta, auquel je suis attaché par la plus vive affection. Mais, comme il est dans un âge fort avancé, nous appréhendons qu'il ne meure bientôt. Aujourd'hui, pour calmer mon inquiétude, ne pourrriez-vous me dire à quelle époque doit mourir mon gourou, et quels signes me feront connaître d'une manière indubitable que sa dernière heure approche ? ô Seigneur ! répondez-moi. »

Le brahmane imagina plusieurs subterfuges pour se dispenser de répondre, mais ce fut en vain, car Pêdei ne le lâchait pas. « La froideur du derrière est un signe de mort ! (6) » dit enfin le brahmane. « Qu'est-ce que cela, ô Seigneur ! veuillez m'en donner la signification », dit notre niais, de plus en plus pressant et importun. « Quand ton gourou aura froid au derrière, ce sera le signe prouvant que la mort est proche. » A ces paroles Pêdei répondit par une profonde salutation, et le brahmane quitta cet homme simple, qui alla prendre sa branche coupée et la traîna jusqu'au couvent.

Il eut soin de raconter en détail et avec ordre tout ce qui venait de se passer ; après avoir écouté ce récit, le gourou, plein d'anxiété, dit à son disciple : « Il n'est pas possible de dire que le brahmane, dont tu viens de parler, ne soit un grand savant. Toutes les prédictions qu'il t'a faites se sont réalisées tout de suite et fort exactement. Aussi je suis certain que la prédiction qu'il m'a faite à moi ne peut manquer de s'accomplir. Le dicton : « la froideur du derrière est un signe de mort » contient une pensée pleine de sens ; il sera désormais nécessaire que nous soyons prudents, quand nous irons satisfaire aux besoins naturels, et il ne nous conviendra plus de nous laver les pieds (7). D'ailleurs, que la sainte volonté des Dieux s'accomplisse ! »

SEPTIÈME AVENTURE.

La chute de cheval.

De longs jours s'écoulèrent, durant lesquels furent observés par le gourou les conseils de la susdite prudence. Se conformant au proverbe qui dit : « L'argent ne saura pas venir au couvent, à moins que les disciples ne le reçoivent dans la main en allant par toutes les routes (1) », ils partirent pour aller de village en village. Pendant ce voyage, ils conclurent la convention suivante : « Nul d'entre nous ne pourra faire même la moindre chose sans la permission de notre gourou. »

Comme ils revenaient au couvent, les cinq disciples et le gourou se balançant sur son cheval, le gourou, en passant sous un arbre dont les branches descendaient fort bas, heurta une de ces branches de son turban, qui tomba derrière lui. « Mes disciples l'ont ramassé », dit-il en lui-même. A une certaine distance de là, le gourou dit par hasard : « Où est mon turban? Donnez-le moi. » A cette réponse des disciples : « Votre turban doit se trouver à l'endroit même où il est tombé », le gourou se fâcha : « N'est-il pas nécessaire, s'écria-t-il, de ramasser tout ce qui tombe par hasard, et faut-il que moi-même je vous l'ordonne ? »

Madéya court aussitôt vers l'endroit où était le turban, le ramasse et le rapporte vite. Mais le cheval, qui se trouvait indisposé, car il avait brouté dans la forêt de l'herbe toute mouillée de la pluie de la nuit précédente, se mit justement à faire ses ordures à ce moment-là, et le disciple s'avisa de les recevoir dans le turban. Puis il remit le turban dans la main du gourou, qui, poussant de grands cris et disant : tchî ! tchî ! fut outré de colère. Tous les disciples de s'écrier en chœur : « Que signifie tout cela ? ô Seigneur ! Vous nous avez ordonné, n'est-ce pas ? de ramasser toute chose qui pourrait tomber de cheval : eh bien ! quand on agit conformément à vos ordres, pourquoi faire montre d'une telle colère ? » Quant au gourou : « Il y a des objets, répliqua-t-il, qu'il convient de ramasser, et d'autres qu'il ne convient pas de prendre. Il faut se conduire d'après les questions que l'on vous pose, après en avoir bien

saisi le sens. » « Nous autres, dirent les disciples, nous ne sommes pas hommes capables de déployer un tel discernement : aussi veuillez nous faire une liste complète de tous les objets que nous devrons ramasser. » Et le gourou écrivit la liste.

A quelque temps de là, nos voyageurs arrivèrent à un endroit, où le sol humide et boueux était glissant et ralentissait la marche du cheval, déjà boîteux d'une jambe. Aussi ce dernier ne tarda point à faire un faux pas et tomba d'un côté dans un fossé plein de boue, pendant que le pauvre gourou tombait de l'autre côté, la tête en bas et les jambes en l'air : « Oh ! s'écria-t-il, en poussant des cris de frayeur, accourez ! venez ramasser votre gourou. Les disciples courent à la voix de leur maître, et l'un d'eux, tirant de sa ceinture la feuille de palmier (3), sur laquelle le gourou avait écrit la fameuse liste, se mit à la lire à haute voix :

1° Si mon turban (4) tombe, vous le ramasserez.

2° Si la toile (5) qui sert à ceindre mes reins tombe, vous la ramasserez.

3° Si l'un de mes vêtements de dessous (6) (7) tombe, vous le ramasserez.

Et à mesure qu'on énonçait ces divers objets, on les enlevait au gourou les uns après les autres et on les réunissait en tas. Le gourou resta ainsi étendu de tout son long dans la boue et dans une nudité complète. Dans cette triste position, le gourou leur cria de venir le relever. Mais les disciples pleins d'opiniâtreté : « Il a beau nous supplier, disaient-ils, il a beau se mettre en colère, nous ne pouvons faire droit à sa demande, car cela n'a pas été spécifié dans la liste sur la feuille de palmier. O Seigneur ? avez-vous écrit de vous ramasser ? Et en quel lieu ? Nous ne consentons pas à faire même une seule fois ce qui n'a pas été écrit sur la liste ; montrez-nous cette prescription écrite, et nous agirons d'une manière tout à fait conforme. » Le gourou, voyant leur obstination, et ne trouvant pas un autre moyen d'échapper à son malheur, se fit apporter sa feuille de palmier et son stylet, et, toujours couché dans l'endroit où il était étendu, il écrivit sur la liste : « Et si je tombe moi-même, vous vous hâterez de me ramasser. »

Après cela, les disciples unirent tous leurs efforts pour le sortir du fossé. Comme son corps était tout couvert de la boue

sale du fossé, ils allèrent le baigner dans une eau fraîche, qui se trouvait dans le voisinage. Ensuite, ils le revêtirent de tous ses vêtements, comme autrefois, le firent remonter sur le cheval et reprirent la route du couvent.

HUITIÈME AVENTURE.

Mort et ensevelissement du gourou Paramartta.

Comme le gourou avait été grandement effrayé par sa chute de cheval, alors qu'il était étendu à la renverse dans le fossé, et comme ses disciples avaient partagé son effroi, aucun d'eux n'avait même songé à la prédiction faite auparavant par le brahmane : ils en avaient tous perdu la mémoire. C'est seulement quelque temps après qu'il fut remonté à cheval pour le retour, que le gourou sentit une impression de froid au derrière et commença à éprouver de l'inquiétude. Mais il dissimula toutes ses craintes jusqu'à son arrivée au couvent.

Il se coucha et la nuit se passa sans sommeil : cet homme d'un si grand âge, fut agité de frissons, et, rempli d'anxiété, il ne fit que se tourner et se retourner sur son lit. Son imagination lui rappelait sans cesse la prédiction du brahmane, et son inquiétude augmentait. Il ne voulut pas croire que, s'il était agité, c'était par suite de la douleur dont souffrait tout son corps après sa chute avec le cheval dans le fossé de boue : « Certainement, se disait-il, tout va finir, et le temps de la mort approche, car je sens que mon derrière est froid : on ne peut avoir le moindre doute là-dessus. » Agité par de si tristes réflexions et troublé par la peur, ce qui l'empêchait de fermer l'œil un seul instant, et faisant entendre une respiration saccadée et bruyante, le gourou appela ses disciples dès le lever du jour. En lui voyant le visage altéré, les deux yeux enfoncés et hagards, la figure desséchée et ridée, où la pâleur se mêlait à la couleur de la cire, la bouche sèche, la parole gênée, ils furent comme hébétés de douleur et ils le considérèrent longtemps avec une attention pleine de sollicitude et d'un air consterné.

Le gourou, ayant poussé un profond soupir : « O mes frères !

leur dit-il, faites les préparatifs nécessaires pour mes obsèques : bientôt il faudra me déposer dans la tombe (1). » — « Qu'est-ce que cela signifie ? » s'écrièrent les disciples en tremblant. Et le gourou, après leur avoir dit : « Avez-vous oublié la prédiction qui m'a été faite : — *la froideur du derrière est un signe de mort* — ? continua en ces termes : « Hier, après mon accident, comme il y avait beaucoup d'humidité et de boue dans le fossé où je suis tombé, le froid s'est emparé de la partie indiquée par le brahmane. Mais, comme j'avais l'esprit tout occupé de ma chute et du péril où je me trouvais, je ne pensai pas le moins du monde à cette prédiction. Quelque temps après, j'ai pu sentir que cette partie du corps était extrêmement froide, et c'est alors que je me suis souvenu de la prophétie du brahmane. Aussi toute la nuit il m'a été absolument impossible de fermer l'œil, à cause du tremblement et de la douleur de mon corps, et je n'ai cessé de pressentir l'arrivée de ma mort prochaine. Vous n'avez donc plus besoin de délibérer : veuillez promptement faire tous les préparatifs nécessaires à ma sépulture. »

Les disciples se souvinrent alors du fameux présage, et craignirent pour leur maître. Mais ils surent dissimuler leurs craintes et cacher l'intérieur de leur âme pleine d'anxiété : de diverses manières ils cherchèrent à donner confiance à leur gourou, et ils imaginèrent toutes sortes de consolations. Cependant ils eurent beau dire, ils ne purent éloigner la tristesse de son cœur ; et leurs efforts furent inutiles.

Il y avait dans ce village un notable, appelé Asangada (2), fils d'Asêdanamoûrtti (3). Ils allèrent le trouver et revinrent avec lui, après l'avoir chargé de fortifier le cœur de leur gourou, et de dissiper la tristesse qui s'était emparée de lui. Asangada, qui s'était fait rapporter en détail toutes les circonstances de la maladie du gourou, dès qu'il l'aperçut sur son lit : « Que vous est-il arrivé ? Seigneur ! s'écria-t-il. De quoi manquez-vous ? quelle maladie ? quelle douleur ? quel chagrin ? quelle affliction ? ô mon gourou ! mon Seigneur ! mon père ! répondez-nous. » Et il le questionnait en tremblant, et il lui essuyait le nez, les yeux et la bouche. Mais à toutes ces bonnes paroles le gourou ne faisait aucune réponse, si ce n'est répéter ces paroles prophétiques : — la froideur du derrière est un signe de mort ! —

« Eh bien ! dit Asangada, j'en conviens : le brahmane a réellement prophétisé par ces mots : la froideur du derrière est un signe de mort. Mais moi je puis donner la mort à ce brahmane, et en même temps ramener la chaleur à la partie susdite de votre corps. Faites-moi voir ce brahmane : par le sacrifice du pilon je vais vous délivrer des mauvais présages, dont cet homme vous a effrayé, et, les lui renvoyant, je les ferai tomber sur lui seul. Montrez-le moi ; montrez-le moi vite. » Alors le gourou de s'écrier : « Mais y a-t-il un sacrifice ainsi nommé ? je n'ai jamais vu même une seule fois un pareil sacrifice ; je n'en ai pas même entendu parler. Dites-le moi, de quoi s'agit-il ? »

Asangada répondit en ces termes aux questions du gourou : « Un pareil sacrifice ne s'accomplit pas dans les douze sectes, que l'on partage en sectes intérieures et sectes extérieures (4) : il n'en est pas moins vrai que ce sacrifice existe. Veuillez me prêter une oreille attentive.

Il y avait autrefois un marchand, grand adorateur de Çiva (5). Il n'avait pas d'enfants (6). Chaque jour en quelque lieu qu'il rencontrât les Pandhârams (7), poussé par le désir de leur faire du bien, il avait l'habitude de les inviter à venir prendre leur repas chez lui. Sa femme chaque jour devait donner à manger à un ou à deux pandhârams, et faire cuire le riz pour eux, ce qui lui donnait constamment de la peine : aussi la manie de son mari ne lui était-elle rien moins qu'agréable. Mais, comprenant fort bien que son mari ne supporterait pas même de sa part la plus légère remontrance, quelle qu'elle fût, elle eut recours à un stratagème.

Un jour que ce marchand était allé dans un bazar pour son commerce, il aperçut un Pandhâram et l'ayant appelé : « ô Seigneur, lui dit-il, il vous faudra aujourd'hui recevoir l'aumône dans ma maison. » Notre homme ayant consenti : « En ce moment, continua le marchand, je suis pris par mes occupations commerciales ; aussi veuillez vous rendre à ma maison, où vous trouverez ma femme : vous lui direz que c'est moi qui vous ai envoyé, et là vous m'attendrez jusqu'à mon retour. » Le Pandhâram, rempli de joie, se rendit à la maison indiquée, et rapporta à la femme les paroles de son époux. Elle vit bien vite que cet homme n'était pas venu au logis une seule fois : « C'est très bien, dit-elle, assayez-vous ici », et en même temps elle étendit une natte sur la terrasse du vestibule.

Alors cette femme, après avoir bien balayé la maison, l'arrose d'eau mêlée de bouse de vache (8), puis, ayant purifié en les lavant ses jambes et ses bras, elle va prendre le pilon en bois, qui lui servait à piler le riz, et l'apporte avec une vénération respectueuse. Le pilon est ensuite dans toutes ses parties recouvert de cendre, qui sert à le purifier en y passant doucement la main. Enfin elle couche au milieu du vestibule ce pilon ainsi nettoyé, fait trois fois devant lui la prostration des huit membres (9) et marmotte (10) quelques mantras (prières). Toutes ces cérémonies achevées, elle reprend le pilon, le frotte avec soin et le remet à l'endroit même où elle était aller le prendre.

Le Pandhâram n'avait pas cessé de regarder et il s'était rapproché pour mieux jouir de ce spectacle. Il avait été saisi du plus grand étonnement : « Aujourd'hui, dit-il à la femme, j'ai vu des choses merveilleuses, qui m'étaient inconnues jusqu'alors. Qu'est-ce que cela, madame? quel est ce sacrifice? » « Le sacrifice que je viens d'accomplir, répondit-elle, est une espèce de sacrifice qui est particulière au Dieu de notre famille ; vous-même, vous allez bientôt le connaître dans tous ses détails. » Après ces paroles, elle quitta le vestibule, et, en rentrant dans la maison, elle dit tout bas, comme si elle eût parlé en elle-même, de manière cependant que le Pandharâm pût l'entendre : « Ce sacrifice s'achèvera sur ta tête. » Ces dernières paroles tombèrent dans l'oreille de notre homme, comme elle l'avait désiré, et, à peine les eût-il entendues que, saisi de frayeur : « J'ai donc échappé, dit-il en lui-même, et grâce à la faveur divine, à un grand danger ; fuyons. » Et, comme la femme du marchand entrait dans l'intérieur de la maison, il se sauva sans faire de bruit et abandonna la place.

Peu de temps après son départ, le marchand revint chez lui et dit à sa femme : « Où est le Pandhâram, que je t'ai envoyé? réponds-moi. » « Cette fois-ci, vous m'avez envoyé, dit-elle, une jolie espèce de Pandhâram ! n'est-il pas vrai ? A peine était-il entré qu'il a demandé qu'on lui donnât le pilon. Je lui ai répondu : le marchand va arriver ; le pilon, ne pouvant vous être donné sans sa permission, assayez-vous un instant. Et j'ai déployé pour le faire asseoir une natte. Mais il n'a rien voulu entendre, et, se trouvant blessé par ma réponse, il s'est sauvé à l'instant. »

« Ne parle pas ainsi, dit à sa femme notre dévot marchand ; il faut accorder aux Pandhârams toutes les choses qu'ils peuvent demander, quelles qu'elles soient : tel est mon bon plaisir. » Alors il prit dans sa main le pilon et s'en alla dans la rue pour chercher le Pandhâram et le lui donner.

Désireux de voir quelle serait l'issue de l'affaire, le Pandhâram s'était caché dans l'angle d'une rue, quand tout à coup il vit venir de loin le marchand porteur de son pilon : « Voici qu'il vient pour achever sur ma tête le sacrifice ! » se dit notre poltron, et il prit sa course de toutes ses forces. Le marchand lui criait : « Pandhâram ! Pandhâram ! » et il le poursuivait sans relâche. A la fin, comme son grand âge et un gros ventre ne permettaient pas au marchand de courir aussi vite, il s'arrêta et revint à la maison.

Voilà, Seigneur ! ce qu'on appelle le sacrifice du pilon. Si j'achève ce sacrifice sur les épaules de ce brahmane, la chaleur reviendra à la partie postérieure de votre corps, et la mort, ô Seigneur ! vous abandonnant, ira tomber sur lui seul. »

A ces paroles, le gourou se mit à rire : « C'est bien à juste raison qu'on a l'habitude de t'appeler Asangada (le bouffon, le moqueur) ; tu rapportes toujours quelque histoire amusante, selon ta coutume. » Et le bouffon, voyant par ces rires que le gourou reprenait son air souriant, abandonna le ton de la plaisanterie, et continua en ces termes : « Seigneur ! la sentence dite par ce brahmane est en elle-même une vérité ; mais il est nécessaire de bien considérer le sens de cette prophétie. Si l'on veut dire que la froideur du derrière, dès qu'on s'en aperçoit, est un signe de mort : c'est parfaitement vrai. Quand le derrière continue à être froid, sans qu'il y ait à cet état une cause extérieure, alors il y a danger, comme le dit fort bien la sentence. Mais vous, vous êtes tombé dans l'eau et dans la boue : est-ce une grande merveille que le froid ait atteint la partie susdite de votre corps ? Ce qui aurait été une merveille à coup sûr, c'eût été de voir cette partie devenir chaude dans ces circonstances. Bannissez donc à jamais toute inquiétude. A l'avenir, si la froideur vous arrive au derrière sans une station dans l'eau et dans la boue, ou sans l'intervention d'aucune autre cause extérieure, vous pourrez alors croire aux approches de la mort. A part cela, tout le reste est du domaine de l'absurdité. »

Ces paroles d'Asangada s'enfoncèrent dans l'esprit du gourou et lui parurent la logique même. Aussi, il reprit un peu ses forces, se leva et commença même à prendre ses repas, à parler et à faire çà et là des promenades. Après quelques jours seulement d'une si belle convalescence, une nuit, pendant le sommeil du gourou, un orage fit tomber une grande quantité de pluie avec vacarme et en secouant les maisons. Une gouttière, s'étant formée sur le toit, laissa écouler de l'eau sur le lit du gourou à l'endroit même où devait se trouver son derrière ; mais, comme il dormait d'un profond sommeil, il ne s'aperçut de rien. Quand la pluie eut cessé de tomber et en même temps l'eau de la gouttière, le gourou, s'étant retourné sur le lit pendant son sommeil, qui continuait toujours, vint toucher de son derrière l'amas d'eau qui s'était accumulé en cet endroit. S'étant réveillé tout de suite (11) sous l'impression de cette fraîcheur, et s'étant aperçu que sous lui tout était froid : « Cette fois-ci, s'écria-t-il avec conviction, il n'y a pas la moindre cause extérieure à laquelle on puisse attribuer ce froid du derrière : ainsi voilà ma dernière heure arrivée. »

Les disciples accoururent à ses cris, et, ne reconnaissant pas de cause extérieure à ce froid survenu tout à coup, ils conclurent, réflexion faite, que c'était le derrière du gourou qui avait communiqué d'abord de la fraîcheur, ensuite de l'humidité à sa couche, et ils pensèrent que c'était le moment où allait s'accomplir le pronostic du brahmane. Plusieurs hommes de la caste du gourou étaient venus pour le voir : mais c'étaient des hommes à l'esprit aussi borné que les cinq disciples. Aussi se trouvèrent-ils tous d'accord sur toutes ces particularités de la maladie du gourou, et, après avoir dit : « C'en est fait du pauvre homme ! Oui, c'est infaillible », ils commencèrent les préparatifs des funérailles.

Ainsi se passèrent plusieurs jours, pendant lesquels le gourou, dont l'âge était fort avancé, ne put fermer l'œil et ne prit aucune espèce de nourriture ; et, devant tous ceux qui venaient le voir, il ne prononçait aucune parole, si ce n'est : « La froideur du derrière est un signe de mort ! » Mais il ne put supporter plusieurs éruptions qui étaient survenues à son corps ; la souffrance de sa pensée surpassait même les douleurs corporelles, et, devenant de plus en plus faible, il tomba un jour en syncope et fut couché sur son lit.

Ses disciples l'entourent alors, poussent des exclamations de douleur et, après avoir posé leurs mains sur sa tête : « Hélas ! s'écrient-ils, c'en est fait ! il est mourant ! » Et ils pleurent, poussent des cris, et vont faire les cérémonies qui précèdent la sépulture. On commence d'abord par le laver (12). Dans ce but ils remplissent d'eau un grand bassin qui se trouvait dans le madha, et y portent le gourou, en disant : c'est un cadavre. Et tous ensemble, au nombre de dix, réunis autour du bassin, ils l'y enfoncent, le frictionnent et le lavent. Pendant qu'on lavait le vieillard, sous les frictions sa léthargie se dissipa, mais comme il ne pouvait respirer dans l'eau et qu'il ne pouvait non plus prouver sa vie par ses gestes, car ses pieds et ses mains étaient comprimés par ses amis et ses disciples, le gourou Paramârtta mourut suffoqué de la main de ces imbéciles et par suite de sa propre ignorance.

Là dessus, ils se réunirent en troupe, et, soulevant le cadavre, ils le placèrent sur un char fleuri : devant, derrière et des deux côtés du char ils se pressaient tous et entonnaient tous ensemble la sentence du brahmane : « *asanaçītajīvananāça* : la froideur du derrière est un signe de mort ! » Ils accompagnèrent ainsi jusqu'au cimetière le pauvre gourou, qui fut enseveli dans une fosse profonde (13).

NOTES.

PREMIÈRE AVENTURE.

(1) Le gourou est le père spirituel, dont un jeune homme reçoit l'initiation aux cérémonies religieuses. Le gourou peut être le père naturel ou le précepteur religieux d'un enfant. — Dans nos contes le gourou est le chef d'une petite communauté, composée de quelques jeunes disciples.

(2) *Paramârtta* veut dire : le suprême ou souverain bien, l'intelligence divine et (ironiquement) la sotte simplicité.

(3) Voici le sens de ces noms propres : *Matti*, stupide ; *Madêya*, idiot ; *Pédei*, hébété ; *Mîlêcha*, badaud ; *Moûdha*, lourdaud.

(4) *Madam*, couvent, ermitage, communauté, collège. (Sauser : maṭham).

(5) Dans le texte : *moûndansâmanêrattil* — dans le temps du 3e espace de 3 heures. C.-à-d. minuit.

(6) En tam : *pougeiyileissourouffou* : m-a.m. un rouleau de feuille — fumée (de

feuille qui donne de la fumée). — Dubois trad. : sa *chiroute* (pipe de tabac), ou plus exactement carotte, rouleau de feuilles de tabac.

(7) *áttoukhari* — ragoût de mouton.

(8) *sâṇ* — empan, mesure d'un empan, demi-coudée.

(9) *Salasalavéndou :* en disant *salasala*. Onomatopée.

(10) *tidtréna*, en faisant *tidtr*. Onomat. — *tidtridougiradou* et *tidtréṅgiredou* c'est : 1° faire le bruit d'une lourde chute, résonner ; 2° arriver subitement, se hâter, être vif, prompt, alerte.

(11) *kimâvéṅbârindi*. m. à. m. sans être ceux qui disent kimâ. Onom.

(12) *touṇoukkéṅanensampadcihka*. — Onomat. — m. à. m. le cœur battant en disant *touṇoukkou*.

(13) (14) Dans le texte : *koûvéndou*, *kôvéndou :* ayant dit koû, ayant dit kô. Onomat.

(15) tamoul : *panam* — Sanscrit : *paṅam* — fanon, pièce d'argent et parfois d'or, dont la valeur varie avec les lieux. A Karikal et à Pondichéry, le fanon vaut 30 cent.

DEUXIÈME AVENTURE.

(1) *chakra* — monnaie d'or, qui vaut 0,80.

(2) *tirttam* — eau sainte. — Sanscrit : *tîrtham* : « lieu sacré le long d'une rivière ou d'un lac. »

(3) *kari*. C'est un ragoût fait avec de la viande, des œufs ou du poisson, assaisonné de piment, cannelle, coriandre, safran, etc...

(4) La troisième heure.

(5) *kâdam*. Espace d'environ 10 milles anglais, 3 lieues ou 16 kilom.

(6) *sâmbarpoûsaṇikkây*. La couleur de ces citrouilles leur donnait une vague ressemblance avec des œufs énormes.

(7) le texte dit : *nallakréchtar* : de bons maîtres de maison.

(8) le texte ajoute : *palapalavéndou :* en faisant palapala. Onomatopée.

(9) *tavamseyvâr taṅkaroumamséyvâr*.

(1) *arattânvarouvadéyinbam mattéllâmpourattapougagoumillei*.

(2) *âmaṇakkouvireittâl âtchâvileiyoumô*. — *âtchâ :* ébène. « l'arbre *diospyros ebenaster*.

(3) Ces mots rappellent les habitudes du pays. Quand ils souffrent, les gens du pays tamoul se donnent de petits coups d'une main sur la bouche, et de l'autre main sur le ventre ou à l'aine.

TROISIÈME AVENTURE.

(1) Le texte dit : *soullousoulléna :* faisant soullousoullou. C'est une onomatopée.

(2) Dans le texte : *siridoroumadeikoûdattil :* dans une petite habitation de marche, de voyage. — Dubois traduit : la *chauderie* du village. La *chauderie* (mot écrit *choultry* par les *Anglais*) ont une espèce d'auberge publique, où l'ogent gratis les voyageurs ; on ne leur y donne, même en payant, aucune espèce de nourriture. Une grande chauderie s'appelle un *Cangalo* (Angl. : *Cengalow*).

(3) *Padeigâtchi*, vulg. *padéâtchi*. Titre honorifique d'une division des *palli* ou *vanniya*. (Dict. Tam. de Dup. et Mouss.).

(4) Dans le texte : *peridorouvidoudiyil :* dans une grande auberge.

(5) *Karitindadoukkouvilcipaṇam kariyidoumaṇamou-garndadoukkouvilei-paṇamidoumaṇam.*

(6) *Mâdérivandadoukkoukkoûlipaṇam mâttounijelil-iroundadoukkoukoûli-paṇanijelpôdoum.*

QUATRIÈME AVENTURE.

(1) V. la note 5e de la 2e aventure.

(2) C'est un euphémisme admis chez les naturels pour dire qu'ils vont satisfaire aux besoins naturels, car ils ont l'habitude, après cette opération, de se laver toutes les parties inférieures.

(3) Ganéça dont un surnom tamoul est Ayénar, dont les Indiens ont fait un Dieu tutélaire, le gardien des forêts. On lui donne aussi le nom de *Harikarapoutra,* « fils de Çiva et de Vishnou métamorphosé en femme ».

(4) Autour des temples Indiens les dévôts ont coutume de placer des figures en terre cuite de chevaux et d'autres animaux.

(5) Le texte dit : *tidtréndou :* en faisant *tidtr* V. la note 10e de la 1re aventure.

(6) Le texte dit : *toppédñou :* ayant fait pouf.

(7) Le texte dit : *kiréchteñ :* un maître de maison.

(8) Dans le texte : *sîleiyâl :* par un morceau de toile. — Le vêtement des Indiens du pays tamoul est un morceau de toile de coton dont ils se couvrent depuis la ceinture jusqu'aux genoux.

(9) *Kâsou*-vulg. : *kache,* a la valeur de notre ancien liard ; un *fanon* contient six *caches.*

CINQUIÈME AVENTURE.

(1) (Piper betle. *L.*) Les Indiens mâchent continuellement du bétel. C'est une feuille de bétel, dans laquelle ils mettent un morceau de noix d'arec (Areca Catechu, *L.*) avec un peu de chaux. On met aussi parfois dans le bétel les semences du Ptychotis Ajowan D. C. (Ligusticum Ajowan *Roxb.*) — Pour tabac, le texte dit : *pougeiyilei :* feuille à fumée. Bétel, en tamoul : *vettilei.* Noix d'arec, en tamoul : *pâkkou.*

(2) *pâlcikkodhi.* C'est la plante tournante *axlepias volubilis.*

(3) Le texte dit : *tâṅgapatteiyoumiroukkouvâroum.* Le 1r mot veut dire : sangle de selle, et le 2e, sangle de selle et sangle de cheval. Plus bas, le mot *trappaṇivâr* veut dire : sangle de selle, martingale et fouet. Je l'ai traduit par martingale. Il y a là un peu d'obscurité. Peut-être faut-il interpréter les deux mots *tâṅgapattei* et *iroukkouvâr,* le 1er par : sangle de selle, qui sert à la maintenir, sous-ventrière ; le 2e par : courroies, qui tombent de chaque côté de la selle et auxquelles sont suspendus les étriers.

(4) c.-à-d. midi, sanscrit : *madhyâhna.*

(5) En tamoul : *vallouvan :* homme d'un rang supérieur parmi les parias, dont il est comme le prêtre ou le devin, chargé de conjurer les sorts.

(6) Dans le texte : *mouṇamouṇéñdou :* disant mouṇamouṇa. Onomatopée.

(7) Dans le texte : *tidtréna :* en faisant *tidtr.* Onomatopée. V. la note 10e de la 1re aventure.

SIXIÈME AVENTURE.

(1) Tamoul : *pourôgideñ.* Sanscr. : *pourôhita.* Le tamoul, n'ayant pas d'h, le remplace par le k. — Le sanscr. *brâhmaṇa* correspond au tam. *pirâmaṇeñ.* — Ces sortes de brahmanes s'occupent d'astrologie et disent la bonne aventure ; ils président aussi aux fêtes et autres cérémonies des Indiens.

(2) Le texte dit : *sâlinéllou :* le riz *sâli*. C'est la meilleure espèce. Cette comparaison tirée de l'enveloppe du riz ou de l'orge est fréquente dans la poésie sanscrite. V. le *Prabôdhacandrôdaya* (p. 29. St. 23. Edit. Brockhaus).

(3) C'est l'arbre Banian : En tam. : *âl, âlamaram, kodiyâl.*

(4) Cette exclamation, qui veut dire : ô ma mère ! ma mère ! (*ammâ* est le vocat. de *ammâl*) est fort usitée parmi les Indiens pour exprimer l'admiration, l'étonnement ou la douleur.

(5) Tamoul : *koumbidou*. Dubois trad. par *namaskâra*, mot sanscrit. Pourquoi cette traduction, puisqu'il y a ici dans le texte un mot vraiment tamoul *koumbidou*, qui a le même sens de révérence, salutation ? Quelques lignes plus bas, nous rencontrons dans le texte le mot *namaskâram*, que nous traduisons de même par révérence, salutation.

M. Dubois a tort aussi, si je ne me trompe, de mettre ici une note, qui conviendrait parfaitement au mot sanscrit *anjali*, forme d'adoration et de respect, qui consiste à rapprocher les deux mains de manière à former un creux et à les tenir ainsi élevées à la hauteur du front. Mais le *namaskâra* n'est pas l'*añjali*. L'anjali est la cérémonie et le namaskâra la formule ; koumbidou est plutôt l'ensemble du salut, cérémonie et formule.

(6) C'est du sanskrit pur : *âçanaçîtam gîvananâçam :* la froideur du derrière est la destruction de la vie.

(7) V. la note 2e de la 4e aventure.

SEPTIÈME AVENTURE.

(1) *sîmcivajiyépônâl sichergelkeiyirpaṇampariyoumojiyamadattiladouvaravariyâdéṅbadcipparri*. Phrase un peu obscure, et par suite difficile à rendre.

On a dû remarquer que tout ce qui est proverbe et sentence est donné par nous en tamoul d'après notre texte. Nous croyons que le lecteur, instruit dans la connaissance de cette langue, nous saura gré de mettre sous ses yeux ces proverbes tamouls, que le P. Beschi a dû entendre dans le pays où il avait résidé si longtemps. Nous avons agi de même à l'égard des Onomatopées, si curieuses et si nombreuses en tamoul.

(2) tchî ! tchî ! « fi ! fi ! » est une exclamation dont se servent fréquemment les Indiens pour exprimer fortement leur mépris ou leur dégoût.

(3) En tam. : *ôlei :* ôle, feuille de palmier, sur laquelle on écrit avec un stylet ou poinçon, qu'on nomme en tam. : *éjouttâṇi*.

(4) *taleippâgei.*

(5) *véchthi, sômeṅ*. C'est une toile de 6 à 12 coudées, que portent les hommes autour des reins.

(6) *sattei*. — « Veste, vêtement cousu, vêtem. adapté au corps à la manière européenne. » (Dict. tam. Dup. et Mouss.)

(7) *oulloudei.*

HUITIÈME AVENTURE.

(1) *Kallareiyil* — dans la tombe. On voit que nous avons affaire ici à des Çivaïstes, qui suivent la coutume d'enterrer les morts. Les Vishnouïstes brûlent les leurs.

V. la note 5e touchant les dévots et les religieux de Çiva.

Les adorateurs de Vishnou, divinité douce et bienfaisante, un des Dieux de la triade hindoue (avec Brahma et Çiva), portent sur le front deux lignes verticales

blanches (séparées par une ligne rouge) qui se réunissent à la racine du nez : elles devraient être faites avec le limon du Gange, mais elles sont le plus souvent tracées avec de la poudre de bois de sandal.

(2) Le moqueur, le bouffon (de *asangadam* — moquerie).

(3) Matière, substance d'ignorance (*acédanam*, ignorance ; *mourtti*, matière, subst.).

(4) Il veut dire par là : « Il n'est pas étonnant, bien que vous soyez un gourou connaissant parfaitement les principes des douze sectes ou écoles philosophiques, que vous ne connaissiez pas le sacrifice du pilon (qui était entre parenthèses une pure invention d'Asangada), car il ne se pratique pas souvent, mais il se pratique quelquefois, comme vous l'allez voir par l'histoire suivante. »

(5) Çiva, un des Dieux de la triade hindoue, le Dieu terrible et destructeur. Les signes, qui servent à distinguer les adorateurs de ce Dieu, sont trois lignes horizontales sur le front, plus une tâche ronde au-dessus du nez, le tout fait avec de la cendre de bouse de vache.

Les religieux, qui suivent le culte de Çiva, partagent leurs cheveux en trois ou quatre tresses, qui sont ensuite tressées en une seule natte qu'ils ramènent en rond sur la partie antérieure de la tête. Le bout de la natte est un peu projeté sur le côté droit.

(6) L'auteur veut dire que, s'il faisait tant de largesses aux Pandârams, c'était non seulement par le désir de témoigner sa dévotion à Çiva, mais aussi pour obtenir des enfants, dont il était privé, par le mérite de ses bonnes œuvres.

(7) En tamoul : *pandâram* — religieux ou dévots çivaïstes qui peuvent n'être pas brahmanes.

(8) La vache étant un être sacré, la bouse desséchée, mais que l'on mêle avec de l'eau pour s'en servir, sert à purifier les maisons des Indiens de toutes les souillures.

(9) *achtânga*. — On le nomme encore *achtângatandam* « prosternement des huit membres : les 2 mains, les 2 pieds, les 2 épaules, la poitrine et le front, qui doivent toucher la terre. »

(10) Le texte dit : *mouṇamouṇéndou :* en faisant mouṇamouṇa.

(11) Dans le texte : *tidiréṅa :* en faisant tidir. V. la note 5[e] de la 4[e] avent.

(12) Cette pratique de laver les cadavres, avant de les enterrer (Çivaïstes) ou de les brûler (Vishnouïstes), est suivie sans exception par les Indiens de toutes les castes.

(13) V. la note 1[e] de la 8[e] aventure.

DE LA CATÉGORIE DES MODES.

1ent Modes relatifs.

Les modes relatifs comprennent : 1° les modes *relatifs objectifs* et les *relatifs subjectifs*.

Dans les premiers il y a relation non temporale de deux ou de plusieurs pensées considérées en elles-mêmes, indépendamment de la personnalité de l'homme, par exemple dans cette phrase : *si tel événement a lieu, la guerre éclatera.*

Dans les seconds la relation entre les deux pensées est purement subjective, non directe : *je veux que tu viennes.*

1° Modes relatifs objectifs.

Les modes relatifs objectifs sont de deux sortes : ils sont *concrets* ou *abstraits*.

Le *concret* est celui qui unit deux actions qui existent ou existeront réellement, par exemple : *je suis allé où tu étais*, l'*abstrait* est celui qui unit hypothétiquement, idéalement, sans cependant aucune connexion nécessaire avec la personnalité de tel homme ou de tous les hommes, par exemple : *si Primus vient, Secundus viendra aussi.*

a) *modes relatifs objectifs concrets.*

Ces modes n'en forment qu'un seul, si l'on se pose à un certain point de vue ; au contraire, si l'on se pose à un autre point de vue, ils deviennent extrêmement variés.

Il faut observer ici en matière de conjugaison, ce que nous avons observé plus haut en matière de déclinaison.

Dans la déclinaison, il n'y a qu'un seul cas locatif (le cas

objectif concret) et encore n'y en a-t-il pas toujours ; mais à côté de ce cas locatif proprement dit, se trouve une foule soit de postpositions, soit de prépositions, qui expriment les relations locatives les plus variées.

De même ici il n'existe qu'un *seul mode objectif concret*, le conjonctif (et encore verrons-nous que ce mode se confond le plus souvent avec l'absence de mode, l'indicatif) mais il existe à côté une foule de conjonctions qui expriment les relations conjonctives les plus variées.

L'histoire du mode relatif objectif concret serait donc surtout l'histoire des conjonctions.

Il est remarquable que les *conjonctions* jouent ainsi vis-à-vis des *verbes* exactement le même rôle que celui que jouent les *prépositions* vis-à-vis des *substantifs*.

Toutes les deux expriment la *relation objective*, l'une d'idée à pensée, l'autre de pensée à pensée.

Cependant nous verrons qu'une langue, l'Esquimau, distingue l'*indicatif* du *conjonctif*.

Les *rapports objectifs* entre deux pensées exprimés par les conjonctions peuvent être des rapports de *temps*, des rapports de *lieu*, des rapports de *cause à effet* ; dans un autre sens, ils peuvent être *conjonctifs*, *disjonctifs* ou *alternatifs*. Y pénétrer plus avant serait faire l'histoire des conjonctions que nous n'avons pas l'intention d'entreprendre ici pas plus que celle des prépositions.

Nous insistons seulement sur l'étroite parenté qui les lie. Presque toutes les prépositions sont convertibles en conjonctions, de même que les prépositions étaient résultées d'une conversion des adverbes. Ces trois parties du discours se joignent. L'adverbe : *à l'intérieur* devient psychiquement la préposition : *dans*, laquelle devient à son tour la conjonction : *où*.

Si l'on voulait aller au fond des choses, on dirait que *morphologiquement* sans doute il n'y a qu'un *seul mode* de cette catégorie : le *conjonctif*, et quelquefois deux, l'un positivement le *conjonctif*, l'autre négativement l'*indicatif*, mais que *psychiquement* il existe : 1° le *mode objectif temporal :* j'irai quand tu iras ; 2° le *mode objectif local :* je vais où tu vas ; 3° le *mode objectif causal :* j'irai, parce que tu iras, etc.

b) *mode relatif objectif abstrait.*

Ce mode est unique, c'est le *conditionnel.*

Dans le conditionnel, le rapport entre les deux actions est objectif, en ce sens que la personnalité de celui qui parle et même celle de l'homme en général ne sont pas nécessairement en jeu ; mais il est abstrait en ce sens que les actions ne sont pas réelles, donc il y a abstraction. Lorsque je dis : *si Primus est venu, Secundus sera venu avec lui,* je ne suppose même pas que l'action a eu lieu, je dis simplement que l'une n'a pas dû avoir lieu sans l'autre.

Le conditionnel, quoique la conjonction concourre souvent à l'exprimer, ne doit pas être confondu dans les catégories des rapports de temps, de lieu et de cause, parce que dans ceux-ci, quelle que soit leur variété, les deux notions sont toujours pensées réelles, ou tout au moins l'une d'elles. Ici elles ne sont pensées réelles, ni l'une ni l'autre.

Nous verrons plus loin que morphologiquement le conditionnel s'exprime tantôt sur l'une des actions, tantôt sur l'autre, tantôt sur les deux à la fois. De là un équivoque fréquent. Le conditionnel de beaucoup de langues n'est point le nôtre, il ne frappe point la même proposition, mais bien celle à laquelle nous préposons la conjonction *si.* Certaines langues dédoublent le conditionnel, elles frappent d'une expression modale différente chacune des deux propositions. C'est ce que nous rencontrerons dans plusieurs langues du Caucase. Le conditionnel comprend alors le *conditionnel* et le *consécutif.*

Dans cette phrase : *si tu venais, je viendrais,* c'est la proposition *si tu venais* qui se mettrait au *conditionnel* ; celle : *je viendrais* se mettrait au *consécutif.*

2° Modes relatifs subjectifs.

Ici les deux pensées sont en présence, mais par l'intermédiaire de la personnalité humaine, et non plus absolument et par elles seules.

Mais la personnalité humaine qui sert d'intermédiaire peut être ou celle de la personne qui parle seulement, ou celle de l'homme en général.

Lorsque je dis : *viens*, on peut décomposer cette expression unique ainsi : *je veux que tu viennes*. Quoique nous croyions que cette décomposition est factice et n'a jamais eu lieu réellement, cependant elle met bien en lumière qu'il y a ici en réalité deux actions en présence, *chez moi* l'action *réelle* de *vouloir*, *chez toi* l'action *hypothétique* de *venir*. Mais chose remarquable, on ne pourrait continuer dans sa première partie la conjugaison double résultant de cette décomposition. On dira bien : *je veux qu'il vienne, je veux que nous venions, je veux que vous veniez* etc. sans sortir de la traduction de l'impératif en périphrase adéquate, mais on ne pourra pas dire inversement *tu veux que je vienne, tu veux qu'il vienne*, etc. sans sortir de la traduction de l'impératif, car l'impératif, en sa qualité de mode subjectif concret, veut que la personnalité de celui qui parle soit seule dans la proposition dominante, et non toute autre personnalité, c'est pour cela qu'il est *concret*.

Lorsque je dis, au contraire : *tu veux que je vienne*, cette formule, comme nous venons de le voir, ne pourrait pas être convertie en impératif ; elle est, en effet, un *subjonctif*, c'est-à-dire un mode *subjectif abstrait* ; ce n'est plus la personnalité unique de celui qui parle, c'est toute personnalité humaine, c'est même la personnalité humaine en général dans : *tu peux partir ; il faut que tu partes*, qui est dans la pensée dominante ; de là le caractère d'*abstraction*, sans que la pensée cesse d'être subjective.

Parcourons maintenant les modes relatifs subjectifs concrets, puis les abstraits.

a) *Modes relatifs subjectifs concrets*.

En tête se trouve un des modes les plus anciens, préhistorique pour ainsi dire, et qui remonte jusqu'aux racines du langage, l'*impératif*.

L'impératif exprime avec intensité le lien d'une action étrangère avec la personnalité de celui qui parle. C'est le plus subjectif des modes, celui qui communique l'ordre donné par le *moi* au *non-moi* ; c'est la personnalité qui sort d'elle-même pour la première fois. Nous le trouvons dans toutes les langues, même lorsqu'il ne s'y rencontre aucun autre mode.

Une de ses particularités morphologiques que nous décrirons plus loin, mais qui est en même temps une caractéristique psychique, c'est que son expression coïncide avec la racine *nue* ; dans sa personne essentielle, la 2e, aucun indice de personnes, de genres, de nombre ; la racine suffit. Cherchez la racine d'un radical verbal, vous la trouverez dans l'impératif.

Cette particularité parmi les modes lui est commune avec le vocatif parmi les cas, lequel consiste aussi le plus souvent en la racine *nue* du substantif.

En quoi cette particularité a-t-elle un effet psychique ? En ce que le mode a été tout d'abord subjectif et subjectif concret ; de même le cas, ainsi que nous l'avons établi dans notre étude sur la *psychologie du langage*. L'*interjection*, l'*impératif*, le *vocatif* forment autant de chaînons des séries grammaticales prélinguistiques, à une époque où l'homme ne sort que rarement du *moi*.

L'impératif est empreint d'une pensée de commandement ; à ce titre, il ne comprend donc à proprement dire que la 2e personne, et souvent les autres sont empruntées morphologiquement à d'autres modes.

A côté de l'impératif dans le même groupe se trouvent : le *vétatif*, le *concessif*, le *précatif*, et enfin et surtout l'*optatif*.

Les trois premiers ne sont que des nuances de l'impératif. Le vétatif n'est que la combinaison de l'impératif et du négatif, du mode subjectif avec la voix subjective. Le concessif ou permissif et le précatif ne sont que des formes adoucies du commandement. On les rencontre assez rarement doués d'une expression morphologique spéciale.

L'optatif, au contraire, a une grande importance. C'est dans ce sens un degré très affaibli de l'impératif. D'abord on désire, *(optatif)* ; ce degré du vouloir reste encore caché ; puis on conseille *(précatif* et *permissif)*, enfin on ordonne *(impératif)*.

Mais ce mode est toujours concret ; le désir doit émaner de la personne qui parle.

Nous verrons que morphologiquement de nombreuses confusions s'opèrent : 1° de l'optatif avec l'impératif ; 2° de l'optatif avec le subjonctif ; 3° de l'optatif avec le futur ; 4° de l'optatif avec le conditionnel, et que même dans beaucoup de langues le futur n'est qu'un optatif.

L'optatif est, en effet, un point du mode et le futur un point du temps, par lesquels le mode et le temps se touchent.

L'optatif comprend, en outre de l'optatif proprement dit, deux autres modes moins fréquents : le *potentiel* et le *nécessitatif*.

Le potentiel exprime l'idée que celui qui parle pense que l'action est possible ; le nécessitatif, celle que le même pense que l'action est nécessaire. Les langues Dravidiennes ont particulièrement développé ces deux modes et les ont, de plus, combinés avec la voix subjective du négatif. Mais souvent le potentiel est un terme impropre et n'est en réalité qu'un optatif : *puisses-tu*.

En résumé le groupe des modes relatifs subjectifs concrets peut s'établir ainsi qu'il suit :

1ent *impératif*

1° *impératif* ; *proprement dit.* 2° *précatif* ; 3° *permissif.*

2° *optatif*

1° *optatif* ; *proprement dit.* 2° *nécessitatif* ; 3° *potentiel.*

Ces divers modes font souvent fonction l'un de l'autre. On peut citer la formule française de politesse : *tu peux aller* au lieu de *va*.

b) *Modes relatifs subjectifs abstraits.*

Ils se distinguent des précédents en ce qu'ils peuvent émaner, dans celle des deux pensées qui est dominante, non-seulement de la personne qui parle, mais de toute autre personne humaine. Dans ces mots : *tu veux que je vienne*, il ne peut y avoir impératif, ni optatif, parce que l'ordre n'émane pas de moi.

Mais il y a *subordination*. La première action, la dominante existe réellement : *tu veux* ; mais la seconde n'existe qu'*idéalement*, comme renfermée dans la première : *que tu viennes*. Ici l'action n'est pas moins hypothétique que dans le conditionnel classé plus haut. C'est le mode *subjonctif*.

Le subjonctif est souvent comme le conjonctif exprimé par

un grand nombre de conjonctions, mais à la différence de ce qui a lieu pour le conjonctif, les conjonctions suffisaient ici rarement seules ; il faut une expression qui modifie le verbe lui-même, c'est que la catégorie, étant abstraite, veut naturellement un genre abstrait d'expression.

Le subjonctif morphologiquement se confond souvent avec l'optatif, nous verrons aussi qu'il est exprimé fréquemment par l'infinitif, quand le sujet des deux actions est le même.

Par l'intermédiaire de l'optatif il peut même se confondre avec le futur.

Enfin le conditionnel n'a souvent d'expression que par lui.

Le subjonctif est pour ainsi dire à deux degrés, suivant qu'il est exprimé seulement par une *conjonction*, en français la conjonction *que*, ou qu'il l'est à la fois par une *conjonction* et par une *modification verbale*.

Deux exemples feront bien comprendre cette différence : *je pense que tu viendras ; je veux que tu viennes*. Dans le premier cas, le français emploie même l'indicatif, mais ce n'est qu'une apparence, le verbe n'est pas au subjonctif, mais la proposition n'en est pas moins subjonctive ; la conjonction de subordination suffit pour cela.

Mais elle l'est à un moins fort degré que dans celle-ci : *tu veux que je vienne*.

En effet de même que le mode *subjectif concret* est à plusieurs degrés de plus en plus forts : 1° l'*optatif*, 2° l'*impératif*, suivant que l'élément subjectif se manifeste plus ou moins au dehors du *moi*, de même le *mode subjectif abstrait* a plusieurs degrés suivant la même distinction. Dans : *je pense que tu viendras*, la proposition principale a beaucoup moins d'influence sur la subordonnée que dans : *tu veux que je vienne*.

De sorte qu'on peut classifier les modes subjectifs abstraits, ainsi :

1° *Subjonctif avec simple conjonction.*

2° *Subjonctif avec conjonction et expression verbale.*

2° Modes absolus.

Ce sont les modes que nous avons appelés ailleurs inexactement *modes objectifs* ; ce sont ceux qu'on appelle communément et improprement *modes impersonnels*.

Il s'agit de l'*infinitif* et du *participe* tout d'abord.

Elucidons un peu la terminologie.

Rien de plus inexact que de nommer l'infinitif un mode impersonnel. Nous verrons qu'un grand nombre de langues, en particulier les Dravidiennes et les Altaïques, conjuguent l'infinitif, en même temps qu'elles le déclinent, d'où ces locutions : *aimer-toi*, *aimer-lui*, *d'aimer-toi*, *d'aimer-lui*. On peut dire seulement que le plus souvent les personnes ne s'agglutinent pas à l'infinitif. Il en est de même du participe.

Les noms : *mode substantif* et *mode adjectif* donnés à l'infinitif et au participe par d'autres grammairiens sont beaucoup plus exacts.

Nous avons d'autre côté appelé à tort ces modes des modes objectifs ; en effet, l'objectif ne peut que s'opposer à un subjectif, et tous les deux sont des divisions du subjectif.

Le terme *absolu* est exact, car ni l'infinitif ni le participe ne sont des modes relatifs, n'expriment la relation, au moins directement et en la formant de *pensée* à *pensée*.

Dans ces mots : *mourir est doux*, il n'y a pas deux pensées, il n'y en a qu'une seule, et par conséquent il ne peut être question d'établir une relation de pensée à pensée ; et cependant il existe un mode. A quoi sert ce mode ?

Ce mode a *converti une pensée en simple idée*, il a fait d'une *action un simple être*, une simple *idée ontologique* ; le verbe est devenu un substantif abstrait, une *action personnifiée*.

L'infinitif est un substantif qui forme désormais un simple élément de la proposition qui peut être sujet, régime direct, régime indirect, etc.

De même le *participe* est devenu un *adjectif*.

Le mode absolu est donc, en réalité, hors de notre sujet, mais il va y rentrer tout à l'heure lorsque nous le retrouverons faisant fonction de mode relatif.

La *personnification d'une action* a été chose difficile, plus difficile lorsqu'il s'est agi de compléter cette personnification en faisant de l'infinitif le sujet de la proposition. D'ailleurs ce premier effort a été pendant longtemps impossible.

Nous en verrons les preuves morphologiques dans l'origine des infinitifs latin et grec, où l'infinitif même sujet n'a été longtemps qu'un *cas oblique* d'un *nom verbal*,

C'est ainsi que les infinitifs : *legere* et *mori* ; λυειν et δουναι n'ont été d'abord que de simples *datifs* ou *locatifs* de *noms verbaux*.

Plus tard ils sortirent de leurs cas spéciaux et s'employèrent à tous les autres ; plus tard encore on perdit le souvenir de leur origine, et comme ils étaient le plus souvent employés comme sujet ou comme régime direct, on crut qu'ils étaient destinés spécialement à ces cas, et on fut embarrassé quand il s'agit d'exprimer le datif, le génitif, l'ablatif.

Les Grecs transportèrent ces cas sur l'article accompagnant l'infinitif et laissèrent celui-ci invariable ; ce procédé était impossible aux Romains qui n'avaient pas d'article ; ils en employèrent un autre, ils empruntèrent les divers cas du participe qui servit ainsi d'infinitif. De là le gérondif morphologique latin.

Le gérondif n'est donc autre chose qu'un *infinitif déclinable.*

Un second procédé employé fut le *supin* ; une forme archaïque de nom verbal fut prise pour exprimer un des cas obliques.

Ce gérondif et ce supin ne sont, en réalité, que des procédés morphologiques employés pour exprimer l'infinitif. Ils n'existent pas psychiquement.

L'infinitif ainsi confondu dans la proposition avec les mots ontologiques ne perdit cependant pas toute sa nature verbale, il conserva la faculté de pouvoir posséder un régime direct. On peut dire : *vaincre ses ennemis est difficile*, ce que le substantif ordinaire ne pouvait faire. En cela il se distingue essentiellement du nom verbal qui n'arriverait à ce résultat qu'en employant improprement le génitif et en créant une amphibologie.

Faut-il aller plus loin, et l'infinitif, sans perdre sa nature modale peut-il prendre un sujet, et peut-on dire comme en latin, sans sortir de la fonction naturelle de l'infinitif : *me vincere te dulce mihi est?* Non, nous ne sommes plus alors dans la fonction de l'infinitif, ni même dans sa nature. Le véritable infinitif, est et doit rester abstrait, abstraction que l'existence d'un *complément* n'exclut pas, mais dont celle d'un *sujet* est destructive ; car le *sujet particularise* définitivement.

Me vincere te dulce mihi est, doit se décomposer en ces deux pensées : 1° *si je te vaincs,* 2° *je me réjouis*. Il y a là un conditionnel déguisé.

Il en est de même si l'infinitif ainsi garni fait fonction de régime : *cupis illum a me vinci*. La traduction française : *tu désires que je le vainque*, marque bien qu'il y a en réalité ici deux idées unies par un subjonctif. Cela est si vrai que quand le sujet de l'infinitif disparait au moins en apparence le français emploie de nouveau l'infinitif : *tu désires le vaincre*.

S'il en était autrement, il n'y aurait plus d'autres modes relatifs que l'indicatif et l'impératif où précisément la relation est la plus cachée.

A côté de l'infinitif se trouve le nom verbal, à côté du participe l'adjectif d'action dérivé d'un verbe.

Les modes absolus sont donc l'infinitif et le participe ; le gérondif et le supin ne sont que des modes d'expression morphologique du premier.

Cependant parmi les cas du gérondif il faut en détacher soigneusement un, l'*ablatif latin en do*, par exemple, qui joue un rôle spécial. Si le participe se rattache en le qualifiant à un des concepts ontologiques de la proposition, si l'infinitif en devient partie soit comme sujet, soit comme complément, le gérondif latin en *do* joue vis-à-vis du verbe le rôle d'un véritable participe, et comme tel, malgré sa forme empruntée au participe, et son cas formant série avec les autres cas du gérondif, constitue réellement un mode absolu à part qui sera surtout remarquable lorsque sous d'autres noms nous le verrons fonctionner tout-à-l'heure comme mode relatif.

Il y a donc en réalité *trois modes absolus* : le *participe* analogue à l'*adjectif*, l'*infinitif* analogue au *substantif*, le *gérondif* (celui en *do* en latin) analogue au *participe*.

Parmi ces modes deux appartiennent en réalité à la conversion en relation d'idée à pensée, non de la relation de pensée à pensée, mais de la relation de pensée à idée ; ce sont la participe qui remplace la proposition déterminative ouverte par le pronom *qui*, et le gérondif qui détermine le verbe considéré seul. Mais nous n'avons pas voulu briser l'unité de l'exposé.

Enfin aux modes absolus : 1° *infinitif*, 2° *participe*, 3° *gérondif absolutif*, il faut joindre les dégénérescences de ces modes absolus, mais encore verbaux, en *substantifs*, *adjectifs* ou *adverbes*. Les expressions et les étapes de cette transition sont très intéressantes à étudier.

L'infinitif est encore un véritable verbe psychiquement, quoique morphologiquement il consiste souvent dans le cas oblique d'un substantif verbal ; il l'est surtout lorsqu'il se revêt des diverses personnes ; il descend davantage dans la sphère substantive lorsqu'il se pouille dans les divers cas du substantif, comme le fait le gérondif latin, et ne se contente plus d'une forme unique ; mais dans tous ces cas, il n'en reste pas moins un infinitif, par conséquent un verbe.

Mais l'infinitif devient un nom verbal lorsqu'après s'être dépouillé des suffixes personnels, temporaux, et même casuels spéciaux, il se revêt d'un suffixe nominal : *præter-ire, præter-itio ; occasus, occasio ; absolutus, absolut-io ;* le souvenir du verbe n'est pas effacé, mais la forme est devenue substantive, et d'autre part le complément direct ne se met plus à l'accusatif, mais au génitif.

On peut arriver à un degré de plus et du *nom verbal*, du nom d'*action*, passer au substantif abstrait ; ce substantif a aussi souvent un suffixe nominal, mais même peut se passer de tout suffixe, il peut ne pas se rattacher étymologiquement à un verbe, il exprime l'action nuancée d'état. On peut citer *finis* à côté de *de-fin-i-tio* et de *finire.*

Il en est de même du participe. De celui suivi d'un régime direct qui est le véritable participe et exprime un action, on passe à l'adjectif verbal, qui n'a pas de régime et exprime un état : une femme *aimant ses enfants*, une femme *aimante ;* différence bien exprimée en français par le refus ou la concession d'accord ; de l'adjectif verbal on passe au nom d'agent ; l'*aimant, celui qui aime*, l'*amant*, l'*amateur*. De là enfin on arrive au nom abstrait qui peut en plus se rattacher au verbe étymologiquement : *vol-age.*

Enfin l'absolutif parcourt les mêmes degrés et devient peu à peu un adverbe, après être parti du verbe. *Lui étant aimé* devient *en aimant lui*, puis *en aimant* (tout complément enlevé), puis *aimablement.*

On distingue aussi le nom de *lieu*, de *temps*, d'*instrument* de l'action qui est aussi une réduction, mais cette fois en substantif, du gérondif-absolutif.

Certaines langues tiennent compte de quelques-unes de ces nuances, en distinguant soit le participe de l'adjectif verbal,

soit le participe-adjectif du participe-substantif, soit l'infinitif du nom verbal d'action, soit le participe du nom d'agent.

3^{ent} Modes absolus faisant fonctions des modes relatifs.

Ici nous rentrons dans notre sujet, et nous touchons une matière très intéressante. Presque tous les *modes relatifs* peuvent se remplacer par des *modes absolus ;* c'est-à-dire que les *relations de pensée à pensée* peuvent se changer par ce moyen en simples relations d'*idée à pensée*, et la *phrase* la plus complexe en une *proposition unique.*

Etablissons successivement cette conversion de chaque mode relatif.

a) *Conversion du mode relatif objectif concret.*

Exemples : au lieu de dire : *lorsqu'il vint il me dit*, on peut tourner : *lui étant venu me dit ;* on obtient ainsi la réduction d'une phrase en une simple proposition et l'apparition d'un participe, en compensation.

Au lieu de dire : *lorsque je fus venu, il me dit*, on peut tourner : *il dit à moi venu ;* le résultat est le même.

Au lieu de dire : *lorque Primus vint, Secundus me dit*, ne pouvant faire le participe se rapporter à aucun mot de la phrase principale, on tourne ainsi par un procédé plus hardi : *Primus venant, Secundus me dit : Primo veniente, Secundus mihi dixit.* C'est l'*ablatif absolu* des latins.

Qu'est-ce psychiquement que l'ablatif absolu ? Qu'est-il d'abord morphologiquement ?

Dans la proposition précédente, *Primo veniente* est en réalité un *locatif* en *fonction de temporal*, on peut sous-entendre *in*, ou bien considérer *te* comme un *ablatif* en *fonction d'instrumental.* Dans les deux cas c'est *te* qui est partie intégrante de la proposition ; ce n'est donc qu'improprement un ablatif absolu ; il fait bien et naturellement partie de la proposition et il y attire *Primo* qui s'y rattache en qualité de participe-adjectif.

Psychiquement la nature de l'ablatif absolu n'est pas tout-à-fait la même, et pour bien la comprendre, il ne faut plus l'examiner séparément, mais le rattacher à d'autres phénomènes de même nature, connus cependant sous d'autres noms.

Dans l'ablatif absolu latin, le verbe réduit au mode absolu du participe se rattache bien, en effet, encore et morphologiquement à la proposition principale dont il devient le simple régime ; mais en Sanscrit il existe *un mode plus absolu* faisant *fonction de mode relatif* ; ce mode absolu a la forme non plus d'un participe, mais d'un nom verbal. C'est celui en *twā*, instrumental d'un nom en *tu*, ou en *jā*, instrumental d'un nom en *ja*, et ces formes n'étant plus adjectives ne viennent plus qualifier un des mots de la proposition principale ; étant substantives, elles ne se placent plus dans la proposition que comme de véritables adverbes. C'est l'application à l'expression de la relation de pensée à pensée et à sa conversion en relation d'idée à pensée, du gérondif latin en *do* que nous avons mentionné plus haut. Des grammairiens lui donnent l'appellation de *mode absolutif*. En voici l'emploi : *itj-uk-twā shañaih shanāirupa-gam-ja tèna wjāghrēṇa dhṛtah sa pānthō tshintajat = ayant-parlé lentement lentement étant-venu par ce tigre saisi le voyageur pensa = le tigre dit, vint lentement, saisi par lui le voyageur pensa* ; les absolutifs : *itj-uk-twā* et *upagamja* se rapportent non au sujet de la proposition : *le voyageur*, mais à un substantif qui dans la proposition est à l'instrumental : *le tigre*, et qui forme le sujet non formel mais réel de la proposition jusqu'à *dhṛtah*. Ces absolutifs sont à considérer comme des adverbes se rapportant à l'idée active contenue dans le verbe passif *dhṛtah*. Le mot de *mode absolutif* n'est pas exact pour les dénommer puisqu'ils entrent adverbialement dans la proposition. C'est l'emploi du mode adverbial (gérondif en *do*) du verbe à la conversion de la relation de pensée à pensée en celle d'idée à pensée, et nous traduirions ainsi : *en parlant lentement lentement en venant par ce tigre saisi — le voyageur pensa*, en faisant dépendre ces gérondifs spéciaux non du verbe *pensa*, mais du participe *saisi*.

Le mandchou présente une conversion par un procédé analogue au moyen d'un mode appelé improprement *conjonctif*, c'est le mode en *fi*.

Le verbe auquel se trouve préfixé *fi* n'a pas de sujet.

En voici un exemple :

joodeng tere bithe sabu-fi umesi golo-fi amasi ji-fi deo de fonjire jakade deo uju gida-fi unai jaburako.

Joodeng cette lettre ayant-vu (*videndo)* très étant-effrayé, en arrière venant interroger afin-de, le cadet la tête ayant baissé ne répondit pas.

Ici tous les verbes terminés par *fi* se rapportent à *jodeng* qui joue avec eux le rôle de l'ablatif absolu latin, avec cette différence que les temps terminés par *fi* ne sont pas des participes, mais des *absolutifs* formés du pur radical suivi de *fi*.

b) *conversion du mode relatif objectif abstrait.*

Il s'agit du conditionnel, auquel répond dans l'autre proposition la conjonction : *si*.

Le conditionnel reste intact et ne peut se convertir ; au contraire, l'autre proposition ouverte par *si* se convertit par l'*ablatif absolu* (latin), *génitif absolu* (grec) ci-dessus décrit.

Cette proposition : *si Primus vient, Secundus viendra*, se tourne ainsi : *Primus étant venu, Secundus viendra.*

Le conditionnel se convertit aussi dans la proposition commencée par *si* en mode absolu d'une autre manière, par le *locatif* ou l'*instrumental du nom verbal*. Au lieu de dire : *si tu viens je viendrai*, on dit : *dans le venir de toi je viendrai*. C'est un procédé familier aux langues dravidiennes.

c) *Conversion du mode relatif subjectif concret.*

Il s'agit de l'impératif et de l'optatif.

L'ordre peut être rendu extrêmement impérieux, et le désir exprimé très vif en français si on substitue l'infinitif pur et simple à l'impératif et à l'optatif ; c'est ainsi que l'on dit : *venir*, *venir tout de suite*, au lieu de *viens*.

d) *Conversion du mode relatif subjectif abstrait.*

Il s'agit du *subjonctif converti en infinitif.*

Quand il s'agit du mode objectif, comme nous l'avons vu, c'est le participe qui opère la conversion, ou le gérondif ; quand il s'agit du mode subjonctif, c'est, au contraire, l'infinitif. Cet infinitif est connu dans les grammaires pratiques latines sous le nom de *que retranché ;* nous lui donnerons la dénomination de *subjonctif converti.*

Avant d'arriver à l'explication de ce phénomène souvenons-nous de ce que nous avons dit tout-à-l'heure, à savoir que l'infinitif, mode objectif faisant sa fonction naturelle, pouvait bien être suivi de régime, mais ne pouvait pas posséder de sujet ; le sujet joint au verbe implique, en effet, une proposition entière et n'est plus le simple terme d'une proposition.

Soient données ces phrases : *je pense que tu viendras bientôt, je désire que tu viennes* ; quoiqu'en français l'une soit rendue dans sa proposition subordonnée par l'indicatif, l'autre par le subjonctif, cette distinction n'est que le résultat d'un idiotisme, au fond la relation est de dépendance, c'est-à-dire subjonctive, et du reste, l'expression elle-même dans le premier exemple est demi-subjonctive, car une telle expression consiste autant dans l'emploi de la conjonction que dans la modification du verbe. Dans ces deux exemples, on peut transformer les expressions ainsi : *je pense toi devoir venir bientôt, je désire toi venir*, et cette transformation a lieu effectivement en latin : *puto te max venturum esse, cupio te venire (ut venias)*. Comment a-t-elle été possible, et s'explique-t-elle logiquement ?

Supposons que le sujet des deux propositions soit le même : *je désire que je viennes*, pas n'est besoin de répéter le sujet une seconde fois, on peut même soutenir que le second sujet s'élimine psychiquement ; d'où la conversion est non point celle plus difficile : *je désire moi venir*, mais celle très aisée : *je désire venir*, *venir* étant une action personnifiée, sans rapport exprimé à une personne, qui peut servir comme telle de complément direct.

De l'expression : *je désire venir*, à celle : *je désire toi venir*, il n'y a qu'un pas ; de sujet formel de *venir*, il ne saurait en être question, puisque *venir* est à un mode d'ordinaire impersonnel, *toi* viendra donc pour compléter *venir* ; il sera psychiquement un sujet, mais morphologiquement un complément direct de l'infinitif.

Mais cette explication plausible morphologiquement se heurte à une difficulté psychique. Comment le mot *venir*, par exemple, verbe intransitif, peut-il posséder un complément direct ?

Il faut donc chercher une autre explication.

Ce n'est point le verbe : *venir* qui est entré le premier dans

la proposition ; c'est le mot *toi* qui ensuite par attraction y a introduit l'accusatif ; on a dit : *je désire toi* et *toi* s'est ainsi trouvé tout naturellement à l'accusatif, mais *toi* étant le sujet de *venir* y a attiré son verbe, car comme il était à l'accusatif il n'a pu attirer un verbe au nominatif, un verbe à un mode personnel. Cette explication meilleure se heurte à une difficulté ; on voit bien que *je désire* a attiré *toi* à l'accusatif ; on comprend comment *toi* a attiré *venir* à l'infinitif ; mais on ne voit pas comment ces mots ont pu se classer dans la proposition principale devenue unique, *venir* ne pouvant y jouer aucun rôle ni de sujet, ni de verbe, ni de complément.

Il suffit pour arriver au résultat de modifier un peu cette dernière explication, et pour ce la morphologie vient à notre aide : *je désire toi venir*, peut se tourner ainsi : *je désire toi pour venir*, *quant à venir : cupio te ad veniendum* ; hé bien ! *cupio te venire* a étymologiquement absolument la même signification que *cupio te ad veniendum*. En effet nous l'avons vu, *venire* est un ancien locatif de *nom verbal*, de sorte que la traduction rigoureusement exacte est : *je désire toi dans le venir*.

Telle est la vraie explication ; il en résulte que l'expression, *je désire venir* a suivi par abréviation et ellipse et n'a point précédé celle : *je désire moi venir*.

Ainsi il n'y a point à proprement parler de proposition infinitive dans le *que retranché latin*, de proposition étouffée, à demi-formée, comme on pourrait le croire d'abord. L'infinitif y est à un cas indirect oblique, le prétendu sujet de l'infinitif est sans relation avec lui et forme un complément direct.

Il est vrai que le souvenir de l'origine étymologique se perdit, et qu'alors naquit une sensation nouvelle, celle d'une demi-proposition, d'une proposition étouffée, réduite, qui semble une création originale. En même temps l'infinitif perdait son sens locatif, se cristallisait dans cette forme locative, devenait invariable et comme tel pouvait fonctionner comme sujet et comme régime. Les langues Australiennes mettent ce *processus* parfaitement à découvert.

Si nous sortons des langues Indo-Européennes nous allons trouver dans les Ouralo-Altaïques un phénomène qui va sembler d'abord détruire l'explication ci-dessus. En Hongrois, par

exemple, l'infinitif se conjugue personnellement ; on ne dit pas : *venir* seulement, mais directement : *moi-venir*, *toi-venir*, *lui-venir*, etc. et ainsi la proposition infinitive se trouve directement constituée et forme une proposition réelle, quoiqu'atténuée, sans qu'on puisse recourir à l'interprétation étymologique de la forme de l'impératif.

Ici encore il n'y a point de véritable proposition infinitive, mais seulement, comme tout-à-l'heure, des termes ordinaires de la proposition principale devenue unique ; seulement le moyen pour y parvenir a été différent. En Hongrois, dans plusieurs cas du moins, et particulièrement dans celui qui nous occupe, le verbe a conservé son ancienne nature de substantif ; au lieu de dire : *j'attends toi*, on dit *de moi attente* (est) *toi*, etc. ; le sujet du verbe se met donc au génitif puisque le verbe auquel il se rapporte est un substantif. Supposons maintenant le verbe à l'infinitif ; quand on le conjugue ainsi *moi-attendre*, *toi-attendre*, *lui-attendre*, *varn-om*, *varn-od*, *varn-ia*, c'est comme si l'on disait *de moi-attente*, *de toi-attente*, etc. En se plaçant dans la proposition principale, un tel infinitif y paraît donc comme un véritable substantif accompagné de son génitif.

Tel est le rôle de la proposition infinitive, ce n'est point une véritable proposition conservant une demi-existence ; c'est une proposition subjonctive qui s'est franchement détruite, et dont les éléments sont devenus simples éléments de la proposition principale, devenue unique.

Ainsi s'opère la *conversion* des modes *relatifs* en modes *absolus*, et les modes absolus sont dans ce but tous tour à tour employés, à savoir : l'*infinitif* (substantif), le *participe* (adjectif) le *génitif-absolutif* (adverbe).

Mais y a-t-il bien là *conversion*, c'est-à-dire procédé hystérogène ? Nous avons employé ce mot : *conversion* en nous plaçant à l'état actuel des langues, et en passant de la forme complète à la forme moins complète, mais en réalité, c'est l'inverse qu'il faut penser, et historiquement c'est l'inverse qui s'est produit.

La relation de *mot à proposition*, d'*idée à pensée* a longtemps précédé celle de *proposition à proposition*, de *pensée à pensée*, de même que la relation d'*idée à pensée* avait été elle-même,

comme nous l'avons établi dans une autre étude, longtemps précédée de la simple relation d'*idée à idée*, du *cas génitif*. D'abord il y a eu des mots en dépendance, pas de propositions, plus tard des propositions séparées, pas encore de phrases. C'est à ce point d'évolution que se placent les *ablatifs* ou *génitifs* improprement appelés *absolus*, les *propositions infinitives*, les *modes absolutifs* ; on est encore dans la proposition enveloppante, dans l'expression synthétique ; plus tard la proposition se débrouille, se segmente, devient analytique, et alors naissent comme d'un bourgeon les propositions subordonnées, avec leurs diverses parties qui s'articulent ; cela est si vrai, sans remonter bien haut, que la proposition infinitive latine a disparu en français.

Cette conversion des modes relatifs en modes absolus, ou plus exactement ce développement des modes absolus en modes relatifs, est très curieux, il aboutit à une confusion primitive de ces deux classes de modes.

En effet, à l'origine tout se confond, et ce n'est que par des différenciations successives que la grammaire est née.

Entrons plus avant dans cet ordre d'idées.

(A continuer). R. DE LA GRASSERIE.

LE TEXTE PARISIEN

DE LA

VULGATE LATINE.

IV.

Ainsi que nous l'avons indiqué ci-dessus, Langton donna plus qu'un système, il donna une idée ; et, comme celle-ci était juste, grande, féconde, elle fut exploitée par beaucoup de personnes, durant le premier quart du treizième siècle. On examina le projet du maître : on l'appliqua même peut-être, dans quelques bibles, purement et simplement, sans y rien changer et sans y rien ajouter ; cependant, il n'en fut pas ainsi d'une manière générale. Jusqu'à cette heure nous avons trouvé extrêmement peu de bibles qui suivirent le système de Langton, nous ne disons point partout, mais dans les parties qui sont le plus saillantes, par exemple, dans la division des *Paralipomènes.* Jusqu'à cette heure (14 octobre 1888), nous n'avons rencontré qu'un seul manuscrit qui présentât un système à peu près semblable à celui de Langton, et qu'un autre manuscrit qui le rappelât par quelques notes.

Ainsi, le manuscrit 29 de la Bibliothèque Nationale offre divers caractères, qui le rapportent évidemment aux premières années du treizième siècle, notamment ceux-ci : Dans les Paralipomènes, nous avons 11, 14 et 16 chapitres, un peu moins que dans Langton. Esdras et Néhémie ne forment, là aussi, qu'un seul livre ayant 17 chapitres. Tobie a 10 chapitres, Judith 9 et Esther 6 ; mais les parties deutérocanoniques d'Esther ne sont point capitulées. C'est le seul manuscrit où nous ayons rencon-

tré des phénomènes aussi particuliers (1). En tête de quelques livres, il y a encore la liste des anciens *Capitula* et, dans le texte même, on a conservé les majuscules par lesquelles débutaient les anciens chapitres. Tout cela rapporte évidemment ce volume à l'époque de transition, à une époque où on passait de l'ancienne à la nouvelle capitulation. Enfin, nous devons ajouter que l'écriture de ce volume ressemble étonnamment à celle du copiste qui a copié beaucoup d'œuvres de Langton. Toutefois, dans I Paralipomènes VIII, 11, on lit « *Meusim* » et non pas « *De Usim*. »

Le manuscrit 15475, renferme aussi au commencement, sur les feuillets de garde, une division de la Bible en chapitres, avec les arguments des chapitres, laquelle division est assez curieuse. Les Paralipomènes y ont 12 et 24 chapitres ; le III des Rois en a 21 ; Esdras en a 10, Néhémie 16, Esther 10, Judith 17, Jérémie 58, Ezéchiel 63, les Proverbes 46, l'Ecclésiastique 73. Nous sommes loin, on le voit, de la capitulation de Langton : il est probable même qu'il y a là un mélange de divers systèmes ; mais cela nous montre combien on se préoccupait à Paris, vers l'an 1200-1220, de mettre un peu d'ordre et d'uniformité dans la Bible ; cela prouve, en outre, avec quelle ardeur on travaillait à éclaircir les difficultés que présente le volume sacré. Mais ce ne sont là que de faibles indices, car nous ne saurons jamais jusqu'à quel point les trente premières années du treizième siècle furent fécondes en travaux critiques analogues à ce qu'on a appelé du nom de Massore, chez les Juifs : Non-seulement on divisa la Bible en chapitres, mais on rédigea les arguments, on créa ou on refit les renvois marginaux, on remania les *interprétations* des noms grecs et hébreux, etc., on prit enfin toute espèce de mesures pour rendre la lecture du « *Texte* » aisée et facile. Et c'est Étienne Langton, qui paraît avoir été l'inspirateur de toutes ces œuvres.

Sa capitulation fut retouchée, plus ou moins, par des auteurs anonymes, et ce travail s'accomplit de l'an 1200 à l'an 1220 ; car les *Correctoria*, qui commencent vers l'an 1240, signalent déjà les variantes entre les divers systèmes. Peu à peu les divergences disparurent, et, cent ans plus tard, vers l'an 1300-

(1) Dans plusieurs autres cependant Esther n'a que dix chapitres. — Les parties deutérocanoniques n'ont pas, non plus, de capitulation.

1305, Guido de Vicence, dans sa « *Marguerite* » (1) dédiée au Pape Clément V, constatait qu'il suivait la capitulation commune et reçue : « *Secundum quod libri communiter in Biblia* « *ordinantur et distinguuntur.* » Or, cet ordre et cette capitulation sont, à peu de chose près, ceux que nous avons, et ceux que l'on rencontre, presque partout, dans les manuscrits postérieurs à la constitution du *Texte Parisien*, c'est-à-dire, à l'année 1220.

On écrivit d'assez nombreux traités sur la division de la Bible en chapitres ou sur les arguments, et on formerait là-dessus une collection assez considérable, si on dépouillait les catalogues des bibliothèques de France. Nous avons parcouru quelques-uns de ces livres, à l'aide desquels nous avons dressé le tableau suivant, qui donnera quelque idée de l'ensemble et du résultat général. A gauche, nous avons placé une des capitulations les plus répandues autrefois ; ensuite vient celle d'Etienne Langton, à la suite de laquelle nous avons placé quelques-uns des remaniements qu'elle a subis jusques à la constitution du *Texte Parisien*. — En parcourant ce tableau, on verra que de bonne heure on arriva à une division uniforme et à une division qui est la même que la nôtre, à quelques légères variantes près :

(1) Manuscrit 15255 de la Bibliothèque Nationale. — *Prologus prosaycus.* — *In nomine Domini nostri Jesu Christi et gloriosae Virginis Mariae, Matris ejus, incipit epistola sive prologus in librum qui diutur Margarita.* — Cette « *Marguerite* » composée sous Benoit XI († 1304) fut dédiée à Clément V (1305-1314), ainsi que l'auteur l'indique assez clairement dans les derniers mots de la Préface : « *Igitur, sanctissime Pater* » *præsens opusculum, quod, ad solatium vestri pro-* « *decessoris, incaepi, admittere vestra Beatitudo dignetur, apostolicae sapientiae* « *discutiendum, censuro et judicio corrigendum, ut Margaritæ libellum, quod* « *Apostolica benedictio* (Benoit XI) *habuit inchoatum, apostolico Clementio* (Clement V) *suscipiat consummatum.* — Ms. 15255, f. 4, *a*, 2. — Chaque chapitre de la Bible est résumé dans un distique : Voici le résumé de la première épitre de Saint Jean f° 14, *a*, 2 :

Incipiunt capitula epistolae primae Johannis numero 4.

Audivit. vidit, verbum vitale Johannes Lux Deus est et nos peccatores sumus omnes	quid fecit.
Advocat et christus pro culpis denique mundi Quae mandat servamus amantes non odiamus	2 ex Nobis.
Nosque dii nati similes maneamus in ipso Et non peccemus maneat dilectio fratrum	3 Scimus.
Omni spiritui non credamus Deus et nos Primum dilexit peramemus et absque timore	4 perfecta que.
In Christum credens Patris mandataque servans Hic vincit mundum, tres sunt qui testificantur	tres sunt.

CAPITULATION DE LA BIBLE

SUIVANT DIVERS SYSTÈMES, AU XIIIe SIÈCLE (1).

	14597	14417	15475	13585	15005	15029	15255	15256	16285
Genèse	82	50		50	50	50	50	50	50
Exodes	157	40	38	40	40	40	40	40	40
Lévitique	87	27	28		27	27	27	27	27
Nombres	84	36	21	36	36	36	36	36	36
Deutéronome	29..	34	29	34	34	34	34	34	34
Josué	33	24	24	24	24	24	24	24	24
Juges	18	21	19	21	21	21	21	21	21
Ruth	6	4	4	4	4	4	4	4	4
I Rois	26	31	31	31	31	31	31	31	31
II —	17	24	24	24	24	24	24	* 23	24
III —	18	22	21	22	22	22	22	22	22
IV —	16	* 24	23	25	25	* 24	25	* 24	25
I Paralipomènes	110	* 13	12	29	29	29	29	29	29
II —	84	* 20	24	36	36	36	36	36	36
Esdras	36	* 36	10	* 14	* 7	10	* 10	10	* 9
(Néhémie)			16	13	* 16	[2.9] * 14	[2.9] 13	* 14	13
Tobie	30	* 11	16	14	14	14	14	14	14
Judith	28	* 26	17	16	16	16	16	* 15	16
Esther	22	* 22	10	16	* 6	16	16	16	16
Job	37	* 41	42	* 41	42	42	* 42	42	42
Proverbes	59	31	46	31	31	....	31	31	31
Ecclésiaste	31	12	16	12	12	....	12	12	12
Cantiques		8	?	8	8	....	8		
Sagesse	50	19	16	29 (?)	19	....	19	19	19
Ecclésiastique	119	51	73	* 45	51	....	51	51	51
Isaie	156	66	69	66	66	[66]	66	66	56
Jérémie	161	52	58	52	52	52	52	52	52
Lamentation	»	* 5	?	....	4	....	* 5	....	
Baruch	»	* 4	?	5	* 4	....	6	....	
Ezéchiel	110	* 47	63	48	48	48	48	48	48
Daniel	30	14	13	14	14	14	14	14	14
Osée	8	14	19	14	14	1	14	14	14
Joel	5	3	7	3	* 4	3	3	3	3

(1) Le manuscrit 14597 représente l'une des capitulations anciennes, antérieures à celle de Langton et aux capitulations modernes. — Le volume tout entier est plein de documents qui ont rapport à la critique de la Bible. — Nous avons décrit et nous en avons parlé dans un travail intitulé : « *Encore les trois témoins célestes.* » — Le manuscrit 14417 contient la capitulation de Langton. — Tous les autres présentent les remaniements de cette dernière.

	14597	14417	15475	13585	15005	15029	15255	15256	16285
Amos	10	9	13	9	9	2	9	9	9
Abdias	(1)	1	2	1	1	....	1	1	1
Jonas	2	4	4	4	4	4	4	4	4
Michée	6	7	10	7	* 8	....	7	7	7
Nahum	(1)	3	6	3	3	....	3	3	3
Habacuc	3	3	5	3	3	2	3	...?	3
Sophonie	(1)	3	6	3	3	....	3	...?	3
Aggée	(1)	2	4	2	2	....	2	...?	2
Zacharie	15	14	25	14	14	14	14	14	14
Malachie	3	* 3	?	* 3	4	4	* 3	4	* 3
I Macchabées	60	16	59	* 15	* 15	16	16	16	* 15
II —	52	15	36	15	15	15	15	*vocat*	....
Matthieu	42	28	28	28	28	28	28	....	28
Marc	48	* 15	16	16	16	16	16	....	16
Luc	79	* 23	24	24	24	24	24	....	24
Jean	47	* 20	21	21	21	21	21	....	21
Romains	28	16	25	16	16	16	16	....	16
I Corinthiens	65	16	21	* 17	16	16	16	....	16
II —	27	* 12	XI	* 12	13	13	13	....	13
Galates	12	* 5	9	6	6	6	6	....	6
Ephésiens	32	6	7	6	6	6	6	....	6
Philippiens	6	4	4	4	4	4	* 3	....	4
Colossiens	7	4	6	4	4	4	4	....	4
I Thessaloniens	7	5	5	5	5	5	5	....	5
II —	5	3	3	3	3	3	3	....	3
I Timothée	9	6	7	6	6	6	6	....	6
II —	7	4	4	4	4	4	4	....	4
Tite	5	3	3	* 2	3	3	3	....	3
Philémon	4	1	1	1	1	1	1	....	1
Hébreux	40	13	13	* 12	13	13	13	....	13
Jacques	20	5	0	5	5	....	5	...?	5
I Pierre	21	5	0	5	5	....	5	...?	5
II —	11	3	0	3	3	....	3	...?	3
I Jean	20	5	0	5	5	....	5	..5	5
II —	3	1	0	1	1	....	1	...?	1
III —	4	1	0	1	1	....	1	...?	1
Jude	4	* 2	0	* 2	1	....	1	...?	1
Actes	61	* 27	26 ?	28	28	28	28	...?	28 (?)
Apocalypse	24	22.		22	22	22	* 22	. ? (1)	22

(1) Dans le ms. 15256, les sommaires sont souvent accompagnés, surtout à partir des Prophètes, de courts commentaires. Dans le N. Testament, les Canons d'Eusèbe et les *Capitula* des Evangiles ont été mis en vers. Les Epitres, les Actes et l'Apocalypse ont des sommaires en forme de courts commentaires. Rien sur I Jean 4, 7. — Le manuscrit a porté à la Sorbonne, les numéros 717 et 297. Le manuscrit 15029 ne donne point tous les chapitres et tous les sommaires. Quelquefois, il résume une série de chapitres.

V.

Il n'y a donc pas de doute que la division actuelle des chapitres, dans la Bible, ne vienne en substance du *Texte Parisien* et d'Étienne Langton. — Ce fait peut être considéré comme définitivement établi.

Je me suis demandé, bien des fois, si le célèbre professeur de Paris et si les éditeurs Parisiens n'étaient pas allés plus loin, et si, à la division en chapitres, ils n'avaient pas ajouté une division quelconque en versets. Ce qui me portait à me demander cela avec plus d'instance, c'est qu'il a été fait vers la même époque une division en versets, et, en effet, celle-ci s'imposait après la précédente, car les chapitres, même remaniés par Langton et les éditeurs Parisiens, demeuraient encore fort longs, et il était difficile de retrouver rapidement un passage, à moins de lire attentivement tout le chapitre.

On fit donc une division en versets et on la trouva citée dans tous les grands travaux critiques du treizième siècle, dans les *Correctoria*, dans les *Concordances*, et même dans les *Commentaires* de la *sainte Écriture*. C'est ainsi, par exemple que, dans les ouvrages de Hugues de Saint Cher († 1262), les citations de la Sainte Écriture sont toujours accompagnées de l'indication du chapitre et de celle du verset 1, par exemple, Jean III, a ; Luc XIX, c ; Marc XIV, e. On a divisé chaque chapitre en *sept parties* ou versets, qu'on a indiquées par les lettres *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*.

Cette division était-elle simplement mentale et approximative, ou bien était-elle *rigoureuse* et *matérielle*, déterminée par un signe quelconque, comme la nôtre ?

On pourrait incliner vers la première hypothèse, en voyant qu'aucune bible ne contient, ni dans le texte, ni à la marge, les lettres *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, et qu'il n'y a rien qui remplace ostensiblement ces lettres, par exemple, aucun point rouge, aucune série d'initiales majuscules colorées, rien enfin qui puisse indiquer au lecteur où commencent, dans un chapitre quelconque, les versets *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, etc. C'est cependant ce qui a lieu : nous avons porté notre attention là-dessus et jus-

qu'à cette heure (13 juin 1888) (1), nous n'avons trouvé qu'*une seule bible*, qui, outre la capitulation moderne, ait encore la division en versets. Les lettres *a*, *b*, *c*, etc. sont régulièrement placées aux marges de ce manuscrit et, dans le texte, deux points rouges (..) tracés sur le premier mot indiquent le commencement des versets. Toute cette notation semble être de première main. Cette bible a été copiée à Florence, en l'an 1263, par un scribe du nom de François Stroza (f. 378, *b*, 1), et elle porte aujourd'hui, à la bibliothèque Nationale, le numéro 10419. — L'exemple, je le répète, est unique à ma connaissance, et cependant plusieurs milliers de bibles à Paris, en France et à l'étranger me sont passées par les mains.

Je ne doute pas cependant qu'on n'ait déterminé, par quelque signe, le commencement et la fin des versets, au moins, dans certains manuscrits. J'ai même la certitude que cela a eu lieu ainsi, bien que je n'en ai pas trouvé d'exemple, car les *Correctoria* le disent ouvertement. On lit, en effet, dans le deuxième *correctorium* dominicain, à propos de « *vos enim nostis* » de Deutéronome XXIX, 16 : « Suivant le Texte Parisien (2), le

(1) Depuis que j'ai écrit ces lignes, j'ai rencontré la division en versets notée à la marge, dans deux autres bibles, dans la bible dite de Stavelot, qui est déposée à la bibliothèque de l'Université de Louvain, et dans la bible Harléienne 1748 du Musée britannique. On rencontre, dans ces deux bibles, les versets *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, notés à la marge de certains livres, mais ils ne le sont pas régulièrement. — Ces deux volumes sont du treizième siècle et ils présentent quelque intérêt pour ceux qui s'occupent d'études bibliques (ainsi qu'on le verra bientôt. (22 septembre 1888.) — Dans la bible de Stavelot, on lit à la fin des Macchabées *Explicit liber Macchabaeorum. S. v. M. c LXX*, c'est à tort qu'on a voulu voir là dedans la date du manuscrit, 1180. — Cette notation signifie que les Macchabées ont 1180 versets : « *Sunt versus M. c. L XX.* » — Sur une feuille volante, on lit la note que voici relative à ce volume : « *Haec biblia in monasterio Stapulensi RR. PP.* « *Augustinianorum semper in summo pretio habita, tanquam praecipuum* « *bibliothecae cimilium, à multis expetita fuerunt, ut etiam Domini curatores* « *bibliothecae publicae in academia Lovaniensi summo opere institerint pro* « *eorum obtinenda possessione. Ast Gallicae revolutionis temporibus, cum omnia* « *monasteria suppressionem subierint, hoc preciosum opus inter religiosos sorte* « *distributum, cum, favente fortuna, mihi obtigisset, et illud per viginti annos* « *sedulo conservassem, ad instantiam Rev*[mi] *domini Ghiels, olim pastoris in* « *Neer, ejusmodi antiquitatum conquisitoris et conservatoris laudatissimi,* « *hoc illi possidendum libere concessi. — Dubans Stapuleti hac die vigesima* « *mensis octobris anni* 1817. — F. H. Souveriyns rel. aug[us] praedicti monasterii.

(2) On lit dans le *Correctorium* de l'Arsenal, cité 131, au folio 16 *b* : « *Vos autem nostis* » usque « *ac faederis continentur.* » — Par conséquent, le verset a bien l'étendue assignée ici au Parisien. — Du reste le volume porte en titre « *Incipiunt correctiones Bibliae, secundum quas correcta est Biblia Parisiensis.* »

« verset débute là — et il est là, en effet, *Partout où dans notre* « *livre il y a un Point Rouge* — et va jusques à : « *Dicetque* « *sequens* (XI, 22). » Toutefois, suivant d'autres (*manuscrits* ou « *recensions*), il vaut mieux lire ce qui suit (et ce qui précède) « dans un seul et même verset, puisque le discours est le « même, et aller au moins jusques à : « *Sed tunc quam maxime* » « (11. 20, *b*) (1). » — On ne peut donc pas avoir de doute : il y avait des manuscrits où la division en versets était notée *ostensiblement*, par *un point rouge*, ou par toute autre chose. Telle était, par exemple, le second *biblo-correctorium* des Dominicains, d'où a été extrait le *correctorium* que je viens de citer ; mais cette bible, je ne l'ai pas vue et je ne sais si elle existe encore, car celle dont il est question ici n'est point la bible citée 16719-16722 à la Bibliothèque Nationale. Cette dernière n'a pas de points rouges et, d'ailleurs, elle représente la première correction Dominicaine, pas la seconde.

Il a donc existé des bibles où les versets étaient marqués par des *points rouges*, ou par tout autre signe ; mais ces bibles n'ont pas été très nombreuses, car je n'ai pas souvenir d'en avoir remarqué aucune, ce qui ne veut pas dire cependant qu'il ne m'en est point passé par les mains et encore moins qu'il n'y en a pas eu. On a fait pour les points ce qu'on a fait pour tous les autres signes des *correctoria* : tout cela est demeuré lettre morte, ou a été confiné dans quelques manuscrits.

Pourquoi n'a-t-on pas inséré la division en versets *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g* dans les bibles, d'une manière plus générale ? — Je ne puis pas en dire exactement la raison, car je ne la sais pas ; mais je pense qu'on a redouté les confusions qui ne manqueraient pas de se produire.

Toujours est-il que, vers l'an 1230, on avait déjà cette division en versets, car les plus anciens *correctoria* indiquent, dans leurs observations, outre la division en chapitres, la division en versets. Et on voit même qu'il y avait plusieurs *divisions en versets*, car tout le monde ne *commençait* pas et ne *finissait*

(1) Ms. 15554, f° 185, *b*, de la Bibliothèque Nationale : « *Vos enim nostis.* » — Hic secundum Parisiensem est versus et ubique est ubi, in libro nostro, ponitur *Punctus Rubeus*, usque ibi : « *Dicetque sequens.* Sed secundum quosdam melius est sub eodem, ut patet, per continuationem similem, vel saltem usque : « *sed tunc quam maxime.* »

pas les versets au même endroit. Un très grand nombre des remarques faites par les critiques, surtout par les critiques dominicains, portent là-dessus. Il suit donc rigoureusement de là que, vers l'an 1230-1250, on avait des *manuscrits où les versets a, b, c, d, e, f, g* étaient marqués comme les versets 1, 2, 3, 4, etc. le sont dans nos bibles ; car on n'aurait pas pu sans cela s'exprimer de la manière suivante : « Certaines per- « sonnes commencent ici le verset. D'autres le commencent « plus loin, d'autres ne font qu'un seul verset de tout cela. » Je ne cite qu'un exemple, entre des milliers, et je le prends dans le *second correctorium dominicain*. On lit, dans ce document, à propos de St Luc XVII, 28 : « *Similiter, sicut factum* « *est.* » — La glose interlinéaire supplée : « *Sic erit* » et elle commence le verset à « *Edebant* (XI, 28, *b*). » Il semble cependant qu'il n'y a qu'un verset depuis « *Similiter, sicut* etc. », jusques à ces mots « *in illa* » (XI, 31). — Le Texte Parisien fait de ce passage quatre versets, dont le premier débute à « *Similiter* (XI, 28) », le second à « *Edebant* (XI, 28, *b*) », le troisième à « *qua die* (XI, 29) », le quatrième à « *Secundum* « *hac* (XI, 30) » (1).

Ce passage est curieux à plus d'un titre : Il confirme, d'abord, tout ce que nous venons de dire, mais il nous apprend, en outre, deux particularités très importantes, 1° d'abord, que les éditeurs Parisiens avaient fait une division quelconque en versets, 2° que les versets 28-30 du chapitre XVII de saint Luc formaient, à eux seuls, quatre versets. Or, si un fragment aussi court formait *quatre versets*, dans l'édition Parisienne, on peut conclure, avec une probabilité qui va jusqu'aux limites de la certitude, que le chapitre XVII de Saint Luc avait plus de *sept versets* (*a, b, c, d, e, f, g*), dans l'édition Parisienne. A cette heure le chapitre XVII, a 36 versets, et les versets 28-30 ne forment guère plus du cinquième du tout. Vraisemblablement dès lors, ce chapitre devait avoir de 20 à 25 versets, dans le

(1) Manuscrit 15554 de la Bibliothèque Nationale, f° 235, *b*. — « *Similiter sicut* « *factum est* (Luc XVII, 28). *Interlinearis supplet.* « *Sic erit* » *et sic incipit* « *versum ibi* : « *Edebant.* » — *Videtur unus versus autem* « *similiter sicut etc.* » « *usque* « *in illa etc.* » — *Sed Parisiensis facit quatuor : primum* « *similiter* », « *secundum* « *edebant* », *tertium* « *quae die* », *quartum* « *secundum haec.* » — Le manuscrit A. L. 3 de la bibliothèque sainte Geneviève a la même note.

Texte Parisien. Dans le second *Correctorium* dominicain, ce passage forme le verset désigné par la lettre *f*, c'est-à-dire, le *sixième* ou avant dernier (*Ibidem*, *f*). — Si, dans le *Texte Parisien*, les versets 28-30 formaient 4 versets, les 27 versets précédents devaient en former un assez grand nombre ; il ne peut pas y avoir de doute là-dessus (1).

Il résulte de là que le *Texte Parisien*, avec sa division en chapitres et avec le partage de ses chapitres en versets, formait une édition spéciale, édition qui rompait avec ce qu'on avait eu jusqu'alors et qui, par suite, était facilement reconnaissable pour les contemporains.

VI.

Telle est la grande innovation que le *Texte Parisien* vulgarisa rapidement dans le monde Latin ; ce fut cette innovation qui fit du *Texte Parisien* une édition de la Bible, au sens où nous entendons encore ce mot, et qui rendit cette édition reconnaissable pour tout le monde, surtout à une époque où les bibles anciennes étaient encore assez nombreuses, pour qu'on pût les comparer. Ce n'était là, sans doute, qu'une marque extérieure, mais cette marque suffisait pour qu'on pût reconnaître le *Texte Parisien* entre tous ceux qui circulaient dans la société chrétienne.

Ce n'était pas cependant tout ce qui distinguait l'édition de 1220 même au point de vue simplement matériel : il faut signaler encore les « *Interpretationes nominum Hebraeorum et Graecorum* », lesquelles venaient habituellement à la fin de la Bible, après l'Apocalypse, exceptionnellement au commencement.

Il y avait longtemps, sans doute, qu'on se préoccupait, dans l'Eglise Latine, de bien écrire les noms hébreux et grecs qu'on rencontre dans la Bible et d'en connaître le sens. St Jérôme, profitant d'un travail d'Eusèbe d'origine et de Philon, avait donné, là, comme en beaucoup d'autres choses qui touchent

(1) On lit encore fréquemment, dans le manuscrit 15554, des expressions comme celles-ci : « *Parisiensis facit hic versum* (fº 236, X, 2). — *Alii faciunt hic versum continue, usque ad glorificemur* », *et sic est Parisiensis*. (fº 238, *b*).

au Texte sacré, l'exemple des œuvres de critique et d'Exégèse (1). Nous avons encore ses divers écrits ; mais on ne les rencontre que très rarement ou presque jamais dans les manuscrits de la Bible. C'est à peine s'il s'en présente à notre mémoire deux ou trois exemples. D'ailleurs, le travail du célèbre Père offrait quelques inconvénients : les mots y étaient disposés, dans l'ordre alphabétique combiné avec l'ordre des livres. Il fallait, par conséquent, aller d'un endroit à un autre, et tourner souvent de nombreux feuillets, avant de découvrir ce qu'on cherchait. De plus, cette explication des noms hébreux n'était point complète : elle ne contenait pas tout, et, après s'être donné une grande peine, on pouvait ne pas y rencontrer ce que l'on désirait.

Les travailleurs de la fin du douzième et surtout ceux du commencement du treizième siècle, s'occupèrent beaucoup de ce point de critique biblique et ils firent de louables efforts pour rédiger, sur le sujet, un ouvrage complet et d'un maniement facile.

On reprit donc en sous-œuvre le travail de saint Jérôme, on compulsa tous ses écrits, on compléta ce qu'il avait fait et on finit par obtenir un traité, qui, à en juger par sa diffusion, fut trouvé ce qu'il y avait de mieux. Il va sans dire qu'il n'arriva pas à la perfection du premier coup ; il y eut là aussi des tâtonnements et des essais ; il nous en est parvenu plusieurs, qui sont évidemment des manuscrits d'auteurs, de vrais *autographes* au sens strict du mot. Tel est, à coup sûr, le manuscrit de l'arsenal cité sous le numéro 97. D'autres, pour être des copies, n'en sont pas moins des essais. On écrivait, d'abord, tous les mots dont on avait retrouvé quelque part l'interprétation, dans Saint Jérôme, Saint Isidore, Raban-Maur, ou d'autres pères, etc. Puis on relevait les noms dont l'interprétation n'était pas connue, afin qu'on pût la noter, si on venait un jour à la découvrir. C'est ainsi que, dans le manuscrit 393 de la Bibliothèque Nationale, on trouva, à la suite des *Interpretationes* une liste de 330 à 350 mots, dont le sens est inconnu du jeune écrivain qui a composé le traité.

(1) Voir la *Patrologie latine* de Migne, Tome XXIII, col. 771 et suivantes. — Les *Interprétations* de S[t] Jérôme débutent par *AEthiopiam*.

Etienne Langton donna peut-être, là aussi, le signal de la réforme qui se fit, car il circule sous son nom, des *Interpretationes hebraeorum nominum*, qu'un manuscrit d'Evreux nous a conservées et qui figurent peut-être aussi dans le manuscrit 65 de l'Arsenal. Dans ce dernier manuscrit elles débutent par *Adam*. Le volume a appartenu au couvent de Clairvaux et remonte à l'an 1200 environ. Il contient, de plus, quelques écrits qui paraissent être de Langton ; il n'y a donc pas lieu de douter, ce semble, que le savant professeur de Paris n'ait composé un traité du genre de ceux dont nous parlons en ce moment ; ce fut, d'ailleurs, pour lui une œuvre facile ; il n'eût qu'à extraire de ses écrits les explications qui s'y trouvaient déjà et l'œuvre fut toute faite ; elle n'exigea qu'un simple travail de dépouillement, qu'un peu de coordination.

Ce fut néanmoins durant le premier quart du treizième siècle qu'on s'occupa de rédiger les *Interpretationes*. Nous en avons rencontré qui portent le nom de *Jean Roussignol* : elles débutent par le mot « *Assur*. » Un autre traité a été composé en 1234 ; il est intéressant à plus d'un titre, car il nous renseigne sur les études linguistiques qu'on faisait alors un peu partout, dans la société chrétienne, notamment dans les ordres religieux ; toutes choses fort ignorées de ceux qui ne voient dans le douzième et le treizième siècles qu'une époque de ténèbres et d'ignorance. On n'était pas alors aussi ignorant qu'on le croît et qu'on le dit quelquefois aujourd'hui. Proportions gardées, on était aussi instruit qu'on l'est de nos jours, surtout si on tient compte de la différence des temps. La seconde composition que nous venons de nommer semble se rattacher au grand ordre des Cisterciens. Le manuscrit 393 de la Bibliothèque Nationale renforme des *Interpretationes* dues à un jeune religieux, qui déclare avoir été encouragé dans son travail, par un de ses confrères plus âgés, auquel il avait l'intention de le dédier. On découvrirait enfin beaucoup de compositions du même genre, si on faisait des recherches méthodiques parmi les vieux documents ; car l'époque fut féconde en semblables productions.

Ce ne sont pas néanmoins les *Interpretationes* précédentes qui ont été adoptées par les éditeurs du *Texte Parisien*, il y a un écrit de ce genre qu'on rencontre partout, à partir de 1220

ou 1230 ; presque tous les manuscrits en sont pourvus et ce n'est qu'exceptionnellement qu'ils renferment un autre système, les « *Interpretationes* » débutent par le mot « *Aaz* » *apprehendens* etc., et finissent par le mot « *Zusim* ». Avant l'an 1210-1220 on ne rencontre pas un seul volume qui ait ce traité, et cette circonstance, jointe à l'énorme vogue dont celui-ci a joui par la suite ne laisse point subsister l'ombre d'un doute ; les éditeurs du « *Texte Parisien* » ont adopté évidemment cette forme entre toutes les autres ; elle est, d'ailleurs, plus simple et plus commode, car elle suit l'ordre strictement alphabétique, c'est pourquoi, rien n'est plus facile que d'y chercher un mot, lorsqu'on en a besoin. Cette raison aurait seule suffi à la faire adopter, mais ce système semble être encore plus complet que les autres.

Il est vrai que des manuscrits attribuent ces « *Interpretationes* » à Remy d'Auxerre († 906), et on les a même publiés sous le nom de Bède le Vénérable († 735), dans quelques éditions de cet écrivain ; seulement, nous croyons que ces deux attributions sont fausses ; car l'histoire littéraire nous montre que c'est vers la fin du douzième, surtout au commencement du treisième siècle, qu'on se met à exécuter ce genre de travail. Or, si Remy d'Auxerre et si Bède le Vénérable avaient écrit là-dessus, leurs successeurs l'auraient su et nous l'auraient appris ; car ils se seraient contentés de revoir les œuvres de leurs prédécesseurs, en les corrigeant et en les complétant. Or, dans toutes les préfaces des « *Interpretationes* », que nous avons parcourues, nous n'avons jamais trouvé la moindre allusion aux travaux de Remy et de Bède. Cette seule raison nous montre que dans ce cas, l'attribution est fausse. Avant de la tenir pour vraie, nous voudrions voir ces « *Interpretationes* » dans quelque manuscrit de l'an mil ou de l'an onze cent. Il est possible qu'elles aient été mises en ordre ou composées par quelque auteur du nom de Remy, et des scribes ignorants auront conclu, tout de suite, qu'il s'agissait là de Remy d'Auxerre, parce que cet écrivain est connue par quelques bons commentaires. Les « *Interpretationes* » « *Aaz... Zusim* » sont, suivant nous, de l'an 1210 environ.

En tout cas, alors même que Remy d'Auxerre aurait, le premier, composé les « *Interpretationes* » « *Aaz... Zusim* »,

il est certain que son œuvre a été remaniée plus d'une fois. Je puis citer un exemple *incontestable*, qui porte avec lui sa date et qui, de plus, vous fait pénétrer de plus en plus, dans le détail du travail énorme qu'on fit sur la Bible de l'an 1200 à l'an 1230.

J'ai déjà observé ailleurs (1) qu'Etienne Langton était cité fréquemment dans les *Correctoria* du treizième siècle, et j'ai montré que lui aussi, corrigeait la Bible dans son enseignement. Quelques-unes même de ses corrections ont eu une grande fortune, car elles se sont glissées dans le texte sacré. Parmi les exemples que relèvent les *Correctoria* figure I Paralypomènes VIII, 11. Nous lisons aujourd'hui dans la Vulgate élémentaire : « *Mehusim* (2) *vero genuit Ahitob.* » Mais le texte original porte « *Abitob* » et de nombreux manuscrits ont, en effet, cette leçon. Or, voici ce que nous lisons dans d'excellents correctoria remontant à l'an 1250 ou 1260, environ : « L'arche-« vêque de Cantorbéry — c'est ainsi que Etienne Langton est « désigné dans les travaux critiques du XIII[e] siècle — l'arche-« vêque de Cantorbéry croit que, dans « *Meusim*, (מֵחֻשִׁים), « *il y a deux parties*, car « *mê* » (מֵ) est la même chose « que « *de* » (en latin). Par conséquent, *Meusim* revient à *De-« Usim*. » Quelques personnes, ajoute le correcteur, *quelques « personnes s'étant emparées de cette parole tombée des lèvres « [d'Etienne Langton], ont écrit, dans le texte, « De Usim* » (3).

Un autre *correctorium*, qui a moins de valeur que le précédent bien qu'il ait eu plus de vogue dans le monde savant, confirme et développe ce renseignement : « L'archevêque de « Cantorbéry, dit son auteur, observe, en cet endroit (I Paralyp.

(1) La Vulgate Latine au XIII[e] siècle, d'après Roger Bacon.

(2) S[t] Jérôme a dû conserver la leçon « Meusim », par précipitation ou par inadvertance, sans quoi cette variante se serait difficilement établie dans sa version, à une époque ancienne et d'une façon générale. — S[t] Jérôme savait trop d'Hébreu pour commettre une faute aussi grossière, à côté surtout du verset 8, s'il avait prêté une attention soutenue à sa traduction. — Dans les *Questions Hébraïques*, il dit : « *Serachim* (sic !) *dimisit uxores suas Usim et Bera, et fugit « in terram Moab et accepit uxorem Odes ex qua suscepit filios, qui hic scribun-« tur.* » — *Patrol. Lat.* XXIII, col. 1377, D.

(3) Mss. de Venise 140, f° 126, *b*, 1-141, f° 39, *b*. 2. — « Cantuariensis dicit quod *Meusim* » duce sunt partes, quia « *me* » « idem est quod, *de* », hoc est « *de-usim.* » « *Quod verbum quidam raepuerunt de ore ejus et in textu posuerunt.* « *De Usim.* »

« VIII, 11), que quelques personnes écrivent à tort « *Meusim* » ;
« il faudrait, en effet, écrire : « *De Usim* », car « *Usim* » fut
« la femme de *Saunin* ou *Sabalim*, d'après ce que nous apprend
« St Jérôme. Cela est arrivé de ce qu'on a lu, dans les *Interpretations*, *Meusim*. « *Me* », en Hébreu, signifie « *De* » et,
« quand on entend ainsi ce passage, il est fort clair. Autrement, il paraît fort obscur (1). »

J'ai vérifié les assertions de ces *correctoria* et j'ai constaté dans les œuvres d'Etienne Langton, que cet auteur signalait la leçon « *De Usim* » comme meilleure que « *Meusim* » (2). Par conséquent, le renseignement fourni par les correcteurs est exact. Je tenais cependant beaucoup à découvrir des bibles contenant « *De Usim* » à la place de « *Me Usim* » ; mais, je dois l'avouer, pendant longtemps mes recherches ont été vaines, parce qu'elles n'étaient pas bien dirigées. Seulement, à cette heure, je connais plus de 10 bibles qui lisent « *De Usim* » là où la plupart portent « *Me Usim* ». On trouve même cette leçon dans le texte imprimé joint aux commentaires du cardinal Hugues de St Cher (3).

Ce qui est plus curieux, c'est que quelques exemplaires des « *Interpretationes* » « *Aaz..... Zusim* », que j'appelle *communs*, ont aussi corrigé cette faute. J'ai examiné souvent si on y trouvait « *Usim* » au lieu de « *Meusim* », mais j'ai constaté

(1) Ms. 4 de Florence, Plut. XXIX. (Baudini, *Catalogus Bibliothecae Med. Laur* IV, p. 215-216 : Ms. 3218 de la Bibliothèque Nationale, f° 144, *b*, 2). — Cantuariensis « Quidam male scribunt « *Meusim* », quia debet scribi « *De Usim* », « quae fuit uxor soarim vel sabalim, secundum Ieronimi interpretationem. Et « hoc accidit quia « *Meusim* » invenitur in *Interpretationibus*. — « *Me* » autem « sonat « *de* » in Hebraeo et sic plana est littera, quae aliter nimium confundi- « tur. » — Ce *Correctorium* n'est guère, dans cet endroit, qu'une édition revue de la seconde correction dominicaine. On lit, en effet, dans celle-ci : (Ms. 15554 f° 179, *b*) : Ibidem « *De Usim* » *vero*. — Sic Hebraeus et est textus, sed communis littera est Meusim. — Cantuariensis : « male scribitur *me husim* sed debet scribi « *Deusim* », quae fuit uxor saarim, ut patet. 8. Tamen in interpretationibus invenitur « *Me usim* » sed habemus « *De usim* » quia « *me* » in Hebraeo interpretatur « *De.* » — — La première correction (Bible 16720, f° 115, b, 1) porte déjà « *De usim vero genuit Achitob* », mais cette leçon n'est accompagnée d'aucune note.

(2) Ms. 14417 de la Bibliothèque Nationale f° 89, *b*, 1. — Ms 393 f° 108, *b*, 2. — « *Meusim vero.* » In Hebraeo « *me* » sonat « *de* » verum forte debent ibi esse : « *DeUsim* » non «*Meusim*» et ita de usim alia uxore genuit istos qui sequuntur etc.

(3) Edition de Cologne en huit volumes in folio, « tome V, p. 316, col. 3. » « *De Usim* » (sic) *vero genuit* « *Achitob.* »

habituellement que les deux mots y figuraient. A la fin cependant j'ai lu, dans quelques exemplaires la note suivante : « *Meusim, Salvans eos vel attrectatio eorum.* » — Il faut savoir « que, dans I Paralipomènes, VIII, *b*, quelques manuscrits « portent à tort : « *MEUSIM* » *vero genuit achitob* » car l'Hé« breu se sert de « *Me* » pour la proposition « *de* ». *Usim* est « la femme de Saarim, de laquelle celui-ci eut Achitob. C'est « pourquoi il faut lire, en cet endroit, « *De Usim* », ainsi « qu'on le voit dans le Texte (1). » — C'est pourquoi on a supprimé, dans plusieurs exemplaires des « *Interpretationes* », le mot « *Meusim* », pour le remplacer par le mot « *Husim* » ou « *Usim* », dont l'un existait quelquefois déjà.

Je n'ai pas d'autre exemple à citer, mais je ne doute pas qu'en compulsant les *Correctoria* et les commentateurs du treizième siècle d'une part, et en examinant d'autre part, les « *Interpretationes* » on n'en trouvât beaucoup d'autres. En tout cas, ce seul exemple prouve que ce traité de l'explication des noms hébreux a été retouché, et il confirme, de plus, ce que j'ai dit précédemment de l'influence que Langton a exercée sur les travailleurs de l'époque.

VII.

Ainsi une capitulation particulière et plus uniforme, une division totale en versets, les *Interpretationes*, voilà d'abord à quels caractères on reconnaissait les exemplaires du *Texte Parisien* ou leurs dérivés. Si nous ajoutons à cela l'absence d'arguments, de *brevia*, *breves* ou *tituli* et un ordre plus constant dans la suite des parties de la Bible, nous aurons énuméré à peu près tout ce qui caractérisait aux yeux du public, et d'une manière saillante, l'œuvre que nous cherchons à décrire.

(A continuer). P. MARTIN.

---

(1) Ms. 226 de la Bibliothèque Nationale. f° 599, *b*, 1 ; Ms 231, f° 25, *b*, 1 des *Interpretationes*. — « *Meusim salvans eos vel attrutatio eorum sciendum vero « quod in I Paralip. VIII, b, quidam male habent : « Meusim vero genuit « Achitob, « quia Hebraeus habet « me » pro propositione « De. » Usim autem « nomen est uxoris saanim, de quae ipse genuit Achitob. Unde legendum est « hic « De Usim, » ut patet in textu.*

LA NATURE DU MONDE SUPÉRIEUR

DANS LE RIG-VÉDA.

(Suite).

5.

Le monde de l'*amṛta*.

Le ciel renferme une substance mystérieuse désignée sous le nom d'*amṛta*. Ce mot est d'abord un adjectif signifiant *immortel ;* c'est une épithète caractéristique des dieux. Comme substantif il signifie *immortalité* ou *breuvage d'immortalité*. Avec Bergaigne, nous croyons qu'il est superflu de lui attribuer d'autres sens. Le *breuvage d'immortalité* est la propriété exclusive des dieux et de ceux qu'ils admettent à y participer.

Le Soma, le breuvage sacré, divinisé sur la terre, lui est assimilé, tout au moins dans ce sens qu'il rend l'homme pieux digne d'avoir part à la vie et au breuvage célestes.

Le terme *amṛta* sert à désigner tout ce qui est au ciel en opposition avec ce qui se trouve sur la terre dans X, 90, 3. Ce passage au sens concret n'est autre chose qu'une figure de rhétorique accidentelle, fort usitée dans toutes les langues et qui ne constitue pas un sens nouveau.

Le sens de *breuvage* a été obtenu de la même manière ; mais comme il est devenu constant, fixé dans l'usage, il doit être regardé comme un second sens acquis par *amṛta*.

X, 90, 3. « Un quart du (Purusha, l'*être universel*) sont toutes les créatures (litt. les êtres *devenus, nés.)* »
« Les trois quarts de lui sont l'*amṛta* dans le ciel. »

Le même sens concret se recommande, sans s'imposer au même degré dans IV, 35, 3.

L'opposition des *bhūtāni* et de l'*amṛta* ne permet pas d'hésiter

sur l'interprétation de ce dernier par *les êtres immortels*. La peine que se donne Bergaigne Lex. p. 135 pour y échapper est du reste vraiment superflue; on traduira *immortalité* et le lecteur fera naturellement la substitution qu'il ferait p. e. pour le terme *vieillesse* qui, dans certain contexte, peut désigner : *les vieillards*.

Amṛ́ta exprime donc ici la nature de tout ce qui est au ciel en opposition avec ce qui se trouve sur la terre : c'est l'immortalité qui constitue cette opposition. Il ne faut donc pas s'étonner si l'*amṛ́ta* au sens concret est une substance propre au séjour supérieur et qui n'apparait sur la terre que par une communication divine.

Les dieux sont appelés les rois de l'*amṛ́ta* I, 122, 11, *rā́jāno amṛ́tasya*, sans qu'il soit possible de détermier s'il faut traduire *immortalité* ou *breuvage d'immortalité*. Dans l'expression *amṛ́tasya gopā́m* appliquée VIII, 42, 2 à Varuṇa, il sera peut-être plus naturel d'admettre le sens concret. Cette indétermination fréquente du sens précis, et qui existait probablement aussi dans l'esprit des poètes eux-mêmes. en rend la traduction difficile ou plutôt impossible. En précisant ce qu'un auteur a laissé dans le vague, on dénature plus ou moins sa pensée ; dans ce cas, il semble rationnel de conserver le terme étranger, là où c'est possible, en l'expliquant. Quant aux termes d'ambroisie ou de nectar ils ne sont propres qu'à induire en erreur. Le parti le plus sage serait donc de conserver le mot indien, et d'en laisser l'interprétation dans chaque cas, au lecteur lui-même.

Au vers I, 72, 6, ce sont les Maruts qui *gardent l'amṛ́ta*, (*rakshante amṛ́tam*). Les mêmes divinités en sont les *possesseurs*, les *maîtres*, V, 58, 1 (*īçire amṛ́tasya*). Au vers VI, 9, 3, le nom de *gardien de l'amṛ́ta* est donné à Agni Vaiçvānara ou le feu céleste, *qui descend (sur la terre) mais qui voit plus loin qu'un autre*. L'Agni terrestre en est le roi V, 28, 2 (*amṛ́tasya rā́jasi*), en vertu soit de sa nature céleste ou de son action conciliatrice des faveurs divines. Le vers X, 186, 3 parle du trésor ou du dépôt de l'*amṛ́ta* dans la demeure de Vāta, le vent (*te gṛhè 'mṛtásya nidhir hitáḥ*).

Les dieux sont appelés les fils de l'*amṛ́ta* (1), ce qui peut signi-

(1) VI, 52, 9; X, 13, 1.

fier simplement qu'ils sont immortels, d'autres fois, certains d'entre eux sont appelés le *nombril de l'amṛta* (1).

Quel que soit le sens précis de cette dernière expression, elle établit, comme la première, une connexion étroite entre l'*amṛta* et le monde divin.

L'*amṛta* a été de la part des rishis l'objet de spéculations qui se traduisent dans les hymnes par des assimilations diverses, mais où la lumière joue cependant le rôle principal.

Ushas, l'aurore est appelé l'*étendard*, la *manifestation* de l'*amṛta* III, 61, 3 (*amṛtasya kétuh*).

L'*Amṛta* est ainsi clairement assimilé ici au principe lumineux du monde supérieur. On peut rapprocher de ce passage I, 113, 19, où la même aurore est appelée le visage d'Aditi ; *áditer ánīkam*. Or on a vu déjà Aditi apparaître comme personnification de la lumière céleste ; plus loin, ce sujet sera traité en détail.

L'amṛta apparaît encore comme une entité lumineuse IX, 94,2 où *vyūrṇvánn amṛtasya dhāma* : découvrant, rendant visible la demeure de l'amṛta, est parallèle au 2^d^ pâda : *svarvide bhúvanāni prathanta* : les mondes se sont étendus pour l'acquisition de la lumière. Ces paroles adressées à Soma lui attribuent l'apparition de la lumière cachée d'abord dans la demeure Suprême et à l'apparition de laquelle les mondes semblent s'étendre. — Remarquons en passant que ce passage ainsi que le suivant (IX, 97, 32) vont directement à l'encontre de l'opinion de Bergaigne qui refuse au mot *dhāma* le sens de *demeure*, dans le Rig-Véda.

Les vers IX, 97, 31-33 confirment les données précédentes.

31 « Tes flots pleins de douceur s'élancent,
Lorsque, purifié, tu traverses la laine de la brebis,
O Pavamāna, tu atteins en te purifiant à la demeure [des vaches ;
En naissant tu as gonflé le soleil de lumière.

32 Hennissant sur le chemin de la loi (du sacrifice),
Lumineux, tu pénètres de ta lumière la demeure de [l'*amṛta*.
Tu te purifies comme une (boisson) enivrante pour [Indra,

(1) II, 40, 1 ; V, 47, 2 ; VIII, 101, 15.

Excitant la Parole par les hymnes des sages.
33 L'oiseau céleste est vu d'en bas, ô Soma,
Faisant gonfler les flots par le sacrifice, au festin [des dieux.
O Indu, place-toi dans la coupe du Soma ;
Hennissant, marche vers le rayon du soleil. »

Tout n'est pas clair dans ce passage. Cependant il en ressort à l'évidence que Soma exerce une action sur le soleil : *il a gonflé le soleil de lumière* ; ou même en acceptant l'opinion fort douteuse de Bergaigne : *il a fait gonfler* le soleil par les hymnes ; lui-même, *lumineux*, *il pénètre de sa lumière le séjour de l'amṛta* ; il est invité finalement à s'unir au soleil.

Il en résulte, sans qu'il soit nécessaire d'insister davantage, que la demeure de l'amṛta est le soleil ou le monde lumineux lui-même dont il est — comme l'aurore — la brillante manifestation. Dans V, 47, 2, il est question du *nombril de l'amṛta*, c'est-à-dire le *centre*, le *lieu d'origine de l'amṛta*, et qui paraît bien être le soleil.

2 « Les agiles s'empressant à leur œuvre
Se sont rendus au nombril de l'*amṛta ;*
Les chemins illimités, larges dans tous les sens,
Vont tout autour du ciel et de la terre. »
3 « Le taureau, la mer, le rouge, l'oiseau
Est entré dans le sein du père antique.
Placé au milieu du ciel (comme) une pierre bigarrée,
Il traverse, protège les deux limites de l'espace. »

Les *agiles* sont d'après Grassmann, les chevaux du soleil ; nous y voyons plutôt les pères associés ailleurs encore à l'activité cosmologique des dieux ; rappelons seulement ici I, 125, 6 où des soleils sont promis aux hommes pieux dans le ciel. C'est pourquoi il semble préférable de traduire dans le v. 1 : *adressant son appel aux pères* (*pitṛbhya ā jóhuvānā*). Ce sont eux qui s'empressent ensuite à leur œuvre, au lever du soleil.

Il résulte de ce qui précède que l'*amṛta* est bien une chose céleste, divine. Il est cependant un passage où il est assimilé à une entité terrestre, à savoir le Soma. Soma, la liqueur sacrée, est appelé purement et simplement du nom d'amṛta dans VI, 44, 16 :

« Voici cette coupe, la boisson d'Indra ;
L'amṛta chéri d'Indra a été bu. »

Les endroits où Soma reçoit l'épithète d'amṛta ne se rapportent pas directement à notre sujet ; ils acquièrent cependant une certaine signification si on les rapproche du vers qu'on vient de lire. Dans un autre passage rapporté plus haut Soma est mis avec l'amṛta dans une autre relation qui pourrait bien être primitive, et avoir donné l'impulsion à toutes les spéculations sur les rapports entre le monde des hommes et celui des dieux.

C'est le passage où le fidèle qui vient de boire le liquide sacré exprime l'espoir ou plutôt la certitude d'être désormais semblable aux dieux, et de partager un jour leur bonheur ; espoir, qu'il décrit comme étant déjà réalisé. Une telle idée devait naître naturellement du moment que la liqueur du sacrifice, en partie sacrifiée aux dieux, en partie absorbée par le sacrifiant, était regardée elle-même comme une divinité. Or l'immortalité étant l'attribut propre et exclusif des dieux, il n'y a rien d'étonnant à ce que le breuvage sacré lui ait été assimilé. Mais cette assimilation avait-elle un caractère universel, constant ou bien n'est-elle pas simplement le résultat de spéculations individuelles ? En d'autres termes, ce rapprochement avait-il acquis le caractère, la valeur reconnue qu'on lui accorde ? Nous ne le croyons pas. Soma est le plus souvent la liqueur divine du sacrifice : rien de plus. Comme substance céleste, il est identifié aussi bien à la lumière ou aux eaux, selon l'occasion. Il ne semble pas que les rishis aient eu là-dessus des idées fort nettes.

En tout cas il est incontestable, ce que du reste tous admettent, que le Soma est primitivement la plante ou la liqueur terrestre et que c'est le caractère qu'il revêt le plus souvent dans les hymnes : rien de plus clair ni de plus constant. Au contraire, dès qu'il s'agit du Soma céleste, les idées sont vagues et incohérentes sinon contradictoires. D'un autre côté, l'*amṛta* est avant tout l'*immortalité*, puis le *breuvage qui rend immortel* ; dans ce dernier sens, c'est une substance céleste, divine, gardée par les dieux, communiquée par eux aux hommes pieux après la mort et même, d'une certaine manière, pendant cette vie. C'est pourquoi on peut dire simplement que le *Soma n'est pas*

l'amṛta. Après cela on pourra affirmer à bon droit que les rishis ont fait maint rapprochement entre les deux ; que parfois même ils apparaissent comme identiques.

N'oublions pas cependant que le langage des poètes, surtout dans l'Inde, n'est pas celui de tout le monde, et qu'on risquerait fort d'entrer en désaccord avec eux en les croyant trop facilement sur parole. La tendance des poètes védiques à faire rentrer l'un dans l'autre tous les objets de leur culte, en vertu d'une analogie quelconque, forme sans doute un des grands obstacles que nous éprouvons à saisir leur pensée flottante et vagabonde. L'un d'eux a fort clairement exprimé le point extrême où aboutirent ces bégaiements d'une philosophie de berger dans la formule connue : « On l'appelle Indra, Mitra, Varuṇa, Agni ; et aussi l'oiseau céleste Garutmat. Les sages donnent des noms divers à ce qui est un : ils l'appellent Agni, Yama, Mātariçvan. » (I, 164, 46). — L'auteur de cette formule ne confondait pas cependant les dieux dont il prononçait l'unité fondamentale ; ce sont les *sages* qui ont donné ces divers noms à l'être unique, sans doute pour exprimer différentes manières de le concevoir.

L'origine spéculative attribuée aux dieux par le rishi est bien loin d'être réelle et personne ne le suivra sur ce terrain ; mais ne fait-on pas la même chose lorsque, sur la foi de quelques formules isolées et violemment rapprochées, on reconstruit des doctrines qui n'ont jamais existé qu'à l'état d'embryon mort-né dans le cerveau d'un chantre souvent peu soucieux de comprendre lui-même le sens de ses paroles accouplées au hasard ? — Que dire ensuite en face des « rengaînes consacrées » comme les appelle M. Barth, dont les rishis usent ou abusent souvent sans les comprendre ?

Ces réflexions s'appliquent aux pages écrites par deux illustres védisants A. Kuhn et A. Bergaigne pour démontrer l'identité du Soma et de l'amṛta (1). D'accord sur ce point, ils se séparent sur la question des rapports des eaux célestes avec les deux substances divines. Kuhn les identifie tout simplement tandis que Bergaigne veut que le Soma soit seulement l'élément igné contenu dans les eaux. Dieu me garde de vouloir faire le

(1) A. KUHN. *Die Herabkunft etc.*, p. 129 — A. BERGAIGNE. *La religion védique*, I, p. 163 et svv.

procés à ces illustres et regrettés savants ! mais ce serait mal servir la science qu'ils ont honorée que d'accepter par respect pour leurs noms des théories infirmées par des raisons sérieuses. *A priori* il est peu croyable que des doctrines aussi extraordinaires se fussent *fixées* n'importe où ; de fait les arguments apportés par leurs auteurs ne sont rien moins que probants ; à ce compte il serait difficile de trouver dans le Rig-Véda, des choses qu'on ne parvînt pas à identifier. Tout ce qu'on peut y voir, ce sont des assimilations individuelles ou *stylistiques*, et, dans ce sens, les deux auteurs peuvent avoir raison chacun à son tour.

Il y a une eau céleste, comme il y a une lumière céleste ; l'une et l'autre sont communiquées aux hommes par la munificence des dieux. D'un autre côté le ciel est le monde de l'*amṛta* ; le Soma, dieu lui-même, divinise les hommes qui le boivent pendant le sacrifice, les rendent immortels comme les dieux ; du reste les rishis eux-mêmes ont transporté dans le ciel le Soma, certainement terrestre dans son origine, dans sa réalité concrète. Voilà des points de contact beaucoup plus nombreux qu'il ne leur en fallait pour se livrer à des assimilations, à des mythifications nombreuses, variées, souvent puériles et parfois incompréhensibles pour nous.

Terminons cette partie de notre étude par quelques textes où le Soma entre en scène avec l'amṛta.

IX, 110, 3

Dans ta course avec Puramdhi, aux vaches rapides,
O Pavamâna, tu as engendré le soleil.
Pour qu'il distribue selon l'ordre, le liquide nourricier [par (sa) force ;
4 (Demeurant) chez les mortels tu (l')as engendré, ô [immortel.
Pour qu'il conserve la loi du précieux amṛta. »

L'amṛta lui-même est clairement assimilé à la lumière — ce qui n'empêche pas de l'appeler liquide — que le soleil distribue régulièrement, selon l'ordre établi. C'est sans doute en vertu de son action comme matière du sacrifice que le Soma est représenté ici comme engendrant, faisant lever et marcher le soleil.

C'est comme allié d'Indra, le dieu conquérant des eaux et de la lumière qu'il a trouvé « l'amṛ́ta caché dans les espaces célestes » d'après VI, 44, 23.

Dans I, 91, 18, c'est son action efficace dans le sacrifice qu'on a en vue en l'invitant à « se gonfler pour (produire) l'amṛ́ta, à placer dans le ciel des splendeurs excellentes ». — Au vers VI, 75, 18, l'amṛ́ta dont Soma est prié de revêtir (le guerrier) n'est qu'une expression métaphorique désignant l'immunité contre les coups des ennemis ; la métaphore est appelée par le premier pâda :

« Je couvre tes parties vulnérables avec le bouclier ;
Que le roi Soma te revête d'immortalité »

c.-à-d. te rende invulnérable.

Les vers IX, 70, 2-5, s'appliquent au Soma envisagé dans sa nature céleste :

2. « (Soma) désireux du précieux amṛ́ta
A disjoint le ciel et la terre par sa sagesse
Il s'est revêtu, en abondance, des eaux resplendissantes,
Quand elles ont atteint, avec leur splendeur, le séjour [du Dieu,
3. « A lui ces lumières immortelles
Sans tromperie, qui (se dirigent) sur les deux races ;
Par lesquelles se purifient toutes choses divines et [humaines ;
C'est pourquoi les sages l'ont pris comme roi
4. (Soma) orné par les dix habiles
(S'avance) dans les mères du milieu pour créer avec [(elles) ;
Gardant les lois du précieux amṛ́ta
Il porte ses regards sur les deux races, lui qui observe [les hommes.
5. (Soma) préparé pour servir de boisson à Indra
Exulte, placé entre les deux mondes. »

Le précieux *amṛ́ta* du v. 2 est certainement la lumière qui sépare le ciel et la terre confondus pendant les ténèbres de la nuit ; les eaux resplendissantes sont la même chose.

Le v. 4 montre qu'il ne s'agit pas de l'action de Soma, du sacrifice sur les phénomènes célestes : le dernier pâda : *il porte ses regards sur les deux races*, sur les hommes et sur les dieux, est un trait consacré dans les descriptions de la marche du

soleil ; les v. 3 et 5 insistent du reste sur ce point. Dans IX, 110, 3, cité plus haut, c'est aussi le soleil *qui garde les lois de l'amṛta*. Soma est donc assimilé ici à la divinité qui préside au soleil, réservoir de l'amṛta.

D'autre part les dix (doigts) habiles du v. 4 et le v. 5 montrent que l'hymne est adressé au Soma du sacrifice. Cela n'empêche qu'il soit décrit sous les traits qui ne conviennent qu'à sa nature céleste. Il est même probable, comme le veut Grassmann que toute la description ait en vue la préparation du Soma ; mais alors il faut admettre que le poète procède par des allusions et des accommodations difficiles à saisir.

Au reste il n'y a qu'un Soma, qu'on l'envisage comme élément ou comme personne, qu'on le place dans le ciel ou sur la terre. Tout ce qu'on peut dire de *l'un de ces Somas* s'applique aux autres. Il y avait là une mine féconde de divagations et de paradoxes que les rishis ont exploitée avec zèle.

6.

LE MONDE D'*áditi*.

Le monde céleste est parfois désigné sous le nom d'Aditi. Aditi est une personnification de la qualité abstraite exprimée par son nom, et dont Bergaigne a parfaitement défini la nature (1).

Aditi est la mère des Adityas ; mais — comme le montre bien Hillebrandt — la mère est postérieure aux fils. Elle personnifie leur nature (2).

Les Adityas sont les dieux de la lumière et des eaux célestes ; ils sont les dieux de l'innocence et de la sainteté. C'est cet ensemble d'attributs qui est exprimé par le nom abstrait *áditi*, étymologiquement « absence de liens » et comme composé possessif, « qui est sans liens ». Cette notion quoique très générale, est cependant fort concrète et incorpore des idées fortement empreintes dans l'esprit des rishis. Les hommes sont souvent malheureux ; ils se trouvent sous la pression des besoins physiques ou des suites du péché ; l'obscurité et la

(1) Lexique, etc. p. 36.
(2) Ueber die Göttin Aditi, p. 49.

sécheresse, l'inquiétude et le remords les mettent à l'étroit, les resserrent, les étreignent. Ces métaphores sont fréquentes, constantes, pourrait-on dire, dans nos hymnes. Les dieux au contraire sont heureux, en possession de la lumière, des eaux, purs, saints et à l'abri des châtiments qu'eux-mêmes infligent aux hommes coupables. Le monde qu'ils habitent est le monde de la liberté, c'est le monde de l'áditi ou — par une figure de rhétorique, — le monde des dieux est *áditi* ; c'est dans ce sens que nous comprenons

V, 62, 8, « O Varuṇa-Mitra vous montez la fosse (1)
De là vous contemplez Aditi et Diti. »

Le sens général ne peut être douteux ; les dieux, du haut des airs, contemplent toutes choses comprises dans les deux termes Aditi et Diti — comme on dit ailleurs qu'ils observent — ou que le soleil, leur espion, observe les deux races. Il s'agit en définitive du ciel et de la terre. Qu'Aditi désigne le ciel, rien de plus certain ; mais de quelle manière ? Grassmann et Ludwig traduisent tous les deux de la même manière : *unendlichkeit, was endlos*. Pour nous qui admettons le sens bien établi par Bergaigne, Aditi garde son sens général. Impossible du reste de traduire un terme dont le sens est aussi pregnant. Diti, dans cette interprétation devient naturellement la terre, le lieu de la *non-liberté*, le monde qui n'est pas à l'abri des liens, des angoisses du mal.

Ce mot *díti* qui ne reparaît plus avec ce sens dans le Rig-Véda mais qu'on retrouve dans la mythologie, paraît n'être dans ce passage que la création individuelle du poète. Ayant désigné le ciel par le terme *áditi*, il était fort naturel de forger ce terme pour désigner la terre, le monde des hommes, opposé à celui des dieux.

Avec Grassmann nous reconnaissons l'existence d'une autre *díti* personnifiant vaguement la richesse, comme il ressort des deux passages VII, 15, 12 : *Díti donne des biens excellents* (2) et IV, 2, 11, *octroie-nous Díti* (3). Il n'y a aucune raison d'admettre pour ces passages le sens si artificiel proposé par Ber-

(1) L'espace compris entre le ciel et la terre. Cf. Berg. *Rel. véd.* T. III, 122

(2) *Dítiç ca dâti vâryam.*

(3) *Dítiṁ ca râsva.*

gaigne (1). Ce second díti peut se rattacher également bien aux racines *dā*, donner et *day*, distribuer.

Par contre l'existence d'une 2[de] *Aditi*, représentant *la misère*, le pendant négatif de Díti ne repose sur aucun fondement solide. Ce sens est admis pour trois passages dans le dictionnaire de B-R. et dans le lexique de Grassmann. Ce dernier a changé d'avis dans sa traduction pour X, 87, 18 ; et il n'est pas probable que personne veuille encore maintenir ici le sens de *misère*. Dans les deux autres passages, le contexte s'accommode parfaitement du sens ordinaire pour *áditi* ; le seul motif qu'on pourrait valoir en faveur du sens de *misère* serait le verbe *urushy* auquel *áditi* sert chaque fois de régime et que l'on croit devoir traduire par *écarter*. Mais ce verbe lui-même n'aurait ce sens que dans les deux passages en question — et dans un troisième que nous allons examiner. Si nous démontrons que le sens d'*écarter* n'est pas nécessaire pour ce dernier, il sera clair que le verbe *urushy* ne peut servir à faire attribuer à *áditi* un sens qu'on ne lui connaît pas d'ailleurs. *Urushy*, dérivé d'*urú* large signifie *se mettre au large*. Comme verbe transitif il signifie *mettre au large*, *délivrer* et il est alors le plus souvent accompagné de l'ablatif de la chose dont on délivre. On voit que la traduction *délivrer* n'est qu'approximative et ne rend pas la *couleur* du terme védique, qui signifie plutôt *faire échapper* (aux étreintes, aux attaques de). Nous maintenons ce sens pour le troisième passage dont il a été parlé, à savoir I, 155, 2.

« C'est votre attaque impétueuse, ô Indra-Vishṇu,
(Dieux forts) qui délivre vos (chantres) qui boivent le [(jus sacré) ;
Vous qui *délivrez* le trait dirigé contre le mortel,
Le trait de Kṛçānu, l'archer. »

Grassmann traduit : *entgeht* ; Ludwig : *hält fern*. L'un et l'autre parlent de l'*attaque des dieux* a laquelle échappe le buveur de Soma. Cette interprétation ne peut être maintenue ; dans tout l'hymne, comme dans la 2[de] partie de notre vers, il n'est question que de l'action bienfaisante des deux dieux. Il est donc préférable de prendre *samaraṇam* comme sujet et *sutapās* comme accusatif pluriel.

(1) *Rel. véd.*, T. III, 97.

Quant au verbe *urushyáthaḥ*, il signifie ici, finalement, *détourner*, *écarter*, et c'est ainsi qu'on le rendrait dans une traduction moins littérale. Mais il n'a ce sens qu'en vertu d'une métaphore qu'il est difficile de faire passer dans une autre langue.

La flèche est représentée ici comme liée par la direction que lui imprime l'archer ; les dieux qui la détournent du mortel sont représentés comme lui rendant la liberté, la mettant au large, la faisant échapper. La métaphore est d'autant plus facile à admettre que l'image s'offre naturellement ; la flèche lancée dans l'espace, mais obligée de suivre une route fixée, échappe ensuite à la contrainte et s'abandonne librement à son vol dans l'immensité. En outre, l'emploi du même verbe à la fin de la 1re moitié du vers a pu favoriser le choix de cette métaphore.

Une autre explication consisterait à voir ici un hypallage analogue à *ibant obscuri sola sub nocte*. Mais cette figure serait moins naturelle. Quant à la métaphore de la *flèche liée*, elle trouve un appui dans l'étymologie de *sāyaka*, *sena*, trait, arme et une analogie dans l'anglais *to be bound to*.

Il est donc clair que *urushy* n'a *pas acquis* le sens d'*écarter* qu'il n'a dans ce passage qu'en vertu d'une métaphore accidentelle. On ne pourra donc lui donner ce sens dans les deux passages qui rentrent directement dans notre sujet, sans des raisons spéciales. Le premier est I, 152, 6 :

« Que les vaches qui favorisent māmateya
L'ami de la science sacrée, lui fassent trouver l'abon-
[dance dans cette mamelle ;
Que celui qui a la science des fonctions sacrées de-
[mande le breuvage ;
Qu'il délivre Aditi, en l'attirant par (le chant de) sa
[bouche » (2).

Ce vers est obscur quoique tous les mots qui le composent soient fort clairs. Nous ne chercherons pas à l'éclaircir ici : la

(1) 2. *Tveshám itthá samáraṇaṁ çimīvator-indravishṇū sutapá vām urushyati — yá mártyāya pratidhīyámanam ít — kṛçánor ástur asanám urushyáthaḥ.*

(2) 6. *á dhenávo māmateyám ávantīr-brahmapriyám pīpayan sásminn údhan-pitvó bhiksheta vayúnāni vidván-āsávivāsann áditim urushyet.*

dernière partie seule nous intéresse. Il s'y agit évidemment des prérogatives du prêtre initié aux arcanes de la liturgie. *āsá āvivāsan* ; littér. cherchant à obtenir, attirant par la bouche, nous semble s'appliquer à l'hymne et non à l'action de boire le soma. Nous avouons ne rien comprendre à la manière dont Grassmann et GKR sont arrivés à leurs respectives de *setzt er ihn an den Mund, benetzt der seinen Mund*. On devra avouer au moins que notre traduction est également plausible.

Quoi qu'il en soit, rien dans ce contexte n'oblige de traduire le reste du vers par : *so weicht der Mangel.* Pourquoi le poète ne délivrerait-il pas Aditi ? Aditi, la personnification de tous les biens célestes, de tous les dons que les dieux octroient dans une certaine mesure en homme peut-être regardée comme prisonnière tant qu'elle n'est pas communiquée.

En tout cas, elle est retenue, elle est prisonnière par rapport à l'homme. C'est sur cet échange d'idées que repose tout entier le mythe d'Indra délivrant les vaches, c'est-à-dire les biens célestes retenus dans la puissance du démon pendant le temps qu'ils ne se répandent pas sur la terre. Remarquons une fois de plus que *urushy* signifie proprement *mettre au large, donner libre cours*. La traduction littérale : *il donne un libre cours à Aditi* rend parfaitement l'étymologie et le sens usuel d'*urushy* et conserve à Aditi sa signification ordinaire. C'est cette même signification que nous admettons pour IV, 2, 11 :

« Que le sage (Agni) discerne la science et l'ignorance [des hommes
Comme les dos droits et courbes (de ?) ;
O Dieu, donne Diti, *délivre* Aditi
Pour la richesse et la bonne postérité » (1).

Il n'est nullement nécessaire de voir une antithèse entre Diti et Aditi dans le 3me pāda : on peut également bien y voir une gradation. Aditi en effet représente une notion beaucoup plus étendue que celle de richesse. La délivrance d'Aditi rappelle vivement et trouve un pendant dans Puramdhi, secourue par les Açvins. Puramdhi a des points de contact avec Aditi ; elle personnifie le *principe d'où découlent les dons des dieux*

(1) 11. *Cittim acittim cinavad vi vidvān-pṛshṭhéva vītā́ vṛjinā́ ca mártān-rāye ca naḥ svapatyā́ya deva-dítim ca rā́svā́ditim urushya.*

aux hommes ; c'est ainsi qu'elle apparaît d'ordinaire. Elle est la divinité secourable et active. Cela n'empêche que, envisagée au point de vue du mythe des Açvins, elle ne devienne la personne en détresse que les Açvins délivrent, c'est-à-dire à qui ils permettent de déverser ses biens sur la terre (1).

Nous pouvons conclure de l'examen approfondi de ces passages qu'il n'existe pas dans le Rig-Véda de déesse *Aditi*, qui personnifierait la misère, par opposition à Diti, la richesse. Aditi reste donc uniquement la *liberté* au sens où ce mot a été expliqué plus haut ; dans le vers V, 62, 8 elle désigne métaphoriquement le monde de l'Aditi, le ciel. Ce sens se rapproche de celui de vache d'abondance, réservoir des biens célestes qu'elle prend également ; mais dont nous ne nous occuperons pas ici, parce qu'il nous entraînerait trop loin et qu'il n'ajouterait rien de nouveau aux résultats acquis sur la *nature du monde céleste*. Outre le passage I, 136, 2 où nous avons vu Aditi assimilée au principe lumineux (2), il reste à signaler I, 113, 19 où l'aurore est appelée le visage d'Aditi, *áditer ánīkam* ; c'est Aditi se manifestant par l'apparition de la lumière.

7.

LE MONDE DE L'*ásu*, *ásunīti*.

Enfin le ciel est caractérisé comme le monde de la vie, sous le nom d'une déesse appelée *ásunīti* étym. le chemin qui conduit à l'*ásu*. Ce terme désigne le souffle, la vie en général. Il est employé pour désigner la vie du monde d'outre-tombe, ou ce monde lui-même dans X, 15, 1.

« Qu'ils s'élèvent, les Pères inférieurs, supérieurs
Ceux du milieu ; les (prêtres) du Soma ;
Qui sont arrivés à l'*ásu*........ »

Asum yá īyúr. Il est superflu d'attribuer ici un nouveau sens

(1) Cf. mon article Puramdhi, the Goddess of Abundance in the Rigveda, dans *Bab. and Or. Record*.

(2) Muséon. T. VIII, 579.

à *ásu ;* on peut traduire *la vie* ou, en admettant une figure accidentelle, *le monde de la vie ;* c'est ce dernier sens qui est préférable, à cause du verbe *īyúr :* sont allés, arrivés ; l'*asu* est le terme de leur voyage au sortir de ce monde.

L'*ásunīti* du v. 14, désigne la vie du monde supérieur, ou ce monde lui-même.

« Comme roi suprême, procure-nous cette *ásunīti,*
Un corps conforme à (nos) désirs ;
Avec les Pères qui — consumées ou non par le feu —
Jouissent du svadhā au milieu du ciel. »

Il est clair que par lui-même le terme d'*ásunīti* est plus propre à désigner le lieu de la vie céleste que cette vie elle-même ; c'est cependant comme déesse de la vie, en général, qu'elle est invoquée X, 59, 5 et 6.

Dans le vers suivant, *ásunīti* représente le ciel, réservoir de la lumière.

X, 12, 4. « Je chante votre œuvre en vue de la prospérité ;
O ciel et terre, ô mondes au dos couvert de *ghṛta,* [écoutez-moi.
Quand les jours brillants (2) vont dans l'ásunīti... »

Asunīti est ou personnifie clairement le monde divin dans X, 16, 3.

« Lorsque tu l'auras cuit, ô Jātavedas, remets-le aux [Pères ;
Lorsqu'il aura atteint cette *asunīti,*
Il pourra se mouvoir à volonté comme les dieux. »

Devánām vaçanīr bhavāti. Je traduis *vaçanī* par *qui se meut à volonté ;* c'est l'analogue de l'*anukāmám cáraṇam* de IX, 113 ; le génitif se rapporte à *vaça* et non au mot entier. Quant à *nī,* il a ici un sens neutre comme *dhā* dans *udadhi, púraṁdhi, yuj* dans *manoyúj* etc., le sens littéral est donc : *qui se meut par une volonté de dieu, semblable à celles des dieux.*

Grassmann traduit Lex. : « *Gebieter* (der Götter) », et applique l'épithète à Agni, ce que le contexte ne permet pas. Bergaigne se rallie au même sens, mais il traduit : *qui conduit les dieux*

(1) Le beurre fondu du sacrifice.

(2) *dyávo* n'est pas adjectif; c'est ici un synonyme de *dhā,* qui iniste sur la qualité de *brillant.*

à volonté. Le sens sera donc : *qu'il devienne supérieur aux dieux.* Cette traduction n'est pas inadmissible, mais une telle idée n'a pas d'analogies dans le Rig-Véda.

On a vu plus haut l'*ásunīti* devenir le lieu de retraite des jours ; on peut rapprocher de ce passage I, 113, 16, où les aurores sont appelées l'*ásu*, la vie des hommes. C'est une simple figure de rhétorique, sans doute ; mais elle montre la hardiesse des poètes védiques et dessine une des voies par laquelle ils sont arrivés souvent à des assimilations réelles.

Le ciel est le monde d'où la terre reçoit la lumière et les eaux qui la fécondent ; il en est le dépôt suprême. C'est le monde de l'*akshara*, du *madhu*, la source intarissable, le réservoir du doux liquide réservé aux dieux et aux Pères, mais qu'ils communiquent cependant aussi, dans une certaine mesure, aux hommes. Au ciel point d'obscurité ni de sécheresse ; point de faiblesse ni de péché ; c'est le monde d'Aditi, de la liberté, où aucun besoin physique, aucun remords moral ne resserre le corps ou le cœur. Dans cet heureux séjour où tous les désirs sont satisfaits, où l'on se transporte aussi librement que la pensée, la mort n'a point d'empire ; c'est le monde de la vie, l'*ásu*, l'*asunīti*, le monde de l'*amṛ́ta*, de l'immortalité, dont le Soma, cette liqueur divine dépose le germe dans celui qui le boit au sacrifice.

Tels sont les éléments de la notion complexe que le Rig-Véda nous présente sur le monde céleste. De nature et d'origine bien diverses, ils ont été, de la part des rishis l'objet de nombreuses spéculations, d'assimilations et de combinaisons dans lesquelles la lumière domine et se subordonne les autres éléments.

Ph. Colinet.

Les pages qui précèdent étaient imprimées lorsque je remarquai que les deux passages I, 152, 6 et IV, 2, 11 venaient d'être interprétés différemment par M. Pischel dans *Vedische Studien*, p. 298. Dans les deux cas, il veut suppléer un nominatif *Adítis*. Cette construction est certes aussi dure qu'extraordinaire et il serait indispensable de l'appuyer de quelques exemples. M. Pischel n'en fait rien.

Dans le 1er passage : *dítiṁ ca rásvā́ditim urushya*, il affirme que l'accent de *rásva* oblige de rapporter à ce verbe les deux accusatifs *dítim* et *áditim*. Pourquoi cela ? Il y a ici une gradation que le poète a traitée comme une antithèse, en accentuant le 1er verbe (V. Withney. Sanskrit grammar, 2d édition, p. 595). Cet accent ne prouve rien du tout. Mais M. Pischel affirme qu'on ne peut pas dire *Aditim urushya*. Nous croyons avoir démontré qu'on peut le dire, et qu'on l'a dit dans les passages qui nous occupent.

ORIGINE ETHNIQUE

DES

POPULATIONS AFRICAINES.

Ce n'est point sans hésitation que nous nous décidons à jeter un coup d'œil général sur l'origine de la race jaune de l'Afrique Australe, car nous abordons une des questions les plus difficiles, un problème qui n'a presque point été traité jusqu'aujourd'hui.

D'abord pour nous orienter, jetons un coup d'œil sur l'ethnographie de l'ancienne Afrique. Les monuments historiques ne nous ont pas conservé beaucoup de détails relatifs à ce continent, car il était, dans les temps les plus reculés, moins connu qu'aujourd'hui ; mais les indications précieuses quoique rares des anciens auteurs jointes aux recherches de nos temps peuvent éclaircir un certain nombre de problèmes ethnographiques relatifs à cette vaste contrée.

Depuis les temps les plus anciens auxquels des données historiques nous permettent de remonter, nous voyons le Nord de l'Afrique occupé par des peuples chamites. Ces nations se sont étendues de l'Est à l'Ouest, de la Méditerranée au Sénégal au couchant, et même plus loin vers le Sud du côté du levant, puisque des tribus chamites se trouvent jusqu'en Ethiopie et jusqu'au pays des Gallas.

Il nous est possible non seulement de constater la présence et l'occupation de l'Afrique septentrionale par les Chamites mais nous pouvons encore aujourd'hui déterminer quelles étaient les différentes tribus qui se sont fixées dans ce pays.

On voit au tableau ethnographique de la Genèse que Cham, fils de Noé, eut un fils, appelé *Phut*. C'est lui qui le premier

quitta sa patrie, se dirigeant vers l'isthme de Suez, et passa en Egypte. En ce temps l'Egypte, ayant un tout autre aspect que plus tard, étant à peine apte à être habitée, ne retint pas Phut, mais il pénétra plus loin pour séjourner sur les rives africaines de la Méditerranée. Cet établissement doit être à peu près contemporain des constructions de Babel. L'histoire confirme parfaitement ce fait : car, encore du temps de Pline, un fleuve dans la Mauritanie portait le nom de *Phut* ou *Fut* (1). Plusieurs historiens grecs en font mention, ainsi que de la région adjacente, dite *phutéenne*. D'après Fl. Josèphe, Phut donna des colons à la Libye, et voulut que de son nom ils fussent appelés *Phutéens* (2).

Une deuxième migration de Chamites eut lieu sous la conduite de *Lahabim*, fils de Mesraïm qui suivit plus tard son oncle Phut et laissa son nom à la Libye (3) ; car Lahabim se disait en grec Λιβυος (4) ; la traduction latine dit Libys d'où les anciens dérivèrent tout naturellement *Libye*, *Libyens*. Ces nations s'appelaient d'un nom commun *Berbers* ou *Barbars* et leurs débris existent encore aujourd'hui en Afrique septentrionale sous le même nom. Peu après arrivèrent en Egypte des tribus chamites sous la conduite de Misraïm. Si les anciens auteurs comme Diodore de Sicile (5) regardent presque unanimement ce peuple, comme appartenant à une race africaine qui, d'abord établie en Ethiopie sur le Nil moyen, serait graduellement descendue vers la mer en suivant le fleuve, ils sont manifestement en erreur. Car l'histoire qui nous est tracée sur les monuments montre à l'évidence que la civilisation loin de descendre le Nil, l'a au contraire remonté. Du reste la Bible attribue aux Egyptiens une provenance asiatique (6). « Misraïm, fils de Cham, frère de Koush l'Ethiopien et de Canaan, se fixa sur les bords du Nil avec ses enfants. Loudîm, l'aîné d'entre eux, personnifie les Egyptiens proprement dits, les *Protou* ou *Lodou* des inscriptions hiéroglyphiques. Anamim

(1) Pline, liv. V, les Mauritanies, p. 11, édit. Paris C. L. F. Panckoüke 1829.

(2) Antiq. Juiv. l. I, ch. VII.

(3) Dr. Ebers. Ægypten und die Bücher Moses.

(4) Josèphe, l. c.

(5) Diodore de Sicile, l. III, c. 8.

(6) Genèse, ch. X, 3-6.

représente assez bien la grande nation des Anou qui fonda On du Nord (Héliopolis), et On du Sud (Hermonthis) dans les temps antéhistoriques. Lehabim est le peuple des Libyens qui vivent à l'occident du Nil, Naphtouhim *(No-Phtah)* s'établit dans le Delta au nord de Memphis ; enfin Pathrousim *(Pa-to-res*, la terre du Midi) habita le Saïd actuel entre Memphis et la première cataracte (1). Cette tradition qui fait venir les Egyptiens d'Asie par l'isthme de Suez, était connue des auteurs classiques, car Pline l'ancien attribue à des Arabes la fondation d'Héliopolis (2) ; mais elle n'eut jamais parmi eux la popularité de l'opinion qui faisait descendre les Egyptiens du fond de l'Ethiopie (3). »

Bientôt d'autres tribus chamites vinrent se fixer encore en Afrique : c'étaient les Koushites.

Les Koushites, descendant de Koush, fils de Cham avaient la taille petite, le corps élancé et bien fait, la chevelure abondante, souvent frisée, mais jamais crépue comme celle du nègre ; le teint foncé, variant du brun clair au noir ; les traits réguliers, parfois délicats ; le front droit, étroit, suffisamment élevé ; le nez long, mince et fin, d'une saillie moins accusée que le nez d'un arien ; seule la bouche était défectueuse, munie de lèvres épaisses et charnues (4). Les Koushites dont le berceau était en Badriane, au pays de Koush arrosé par le Gihon (5) se répandirent dans différentes contrées ; les plus hardis d'entre eux traversant la Perse et l'Arabie pénétrèrent jusqu'au détroit de Bab-el-Mandeb, le passèrent et se fixèrent sur les bords du Nil Bleu où leur postérité « Koush la vile » fut pendant des siècles l'ennemie acharnée des Egyptiens. D'autres tribus Koushites se concentrèrent sur le bord occidental et méridional du golfe Persique. Le nom national d'une de leurs tribus *Poen*, *Poeni*, *Puni* fut appliqué par les Egyptiens à l'Arabie et au pays du Somâl (6). Aujourd'hui encore

(1) De Rougé, recherches sur les monuments, p. 4-8. Ebers l. c., 54 sqq.
(2) Pline H. N., l. VI, c. 29.
(3) Maspéro, Hist. Ancienne, p. 14.
(4) Pritchard, Physical history of mankind, t. II, p. 44.
(5) Genèse, II, 13.
(6) Mariette, « Sur une découverte récemment faite à Karnak », dans « les Comptes Rendus » 1874, p. 247-249.

nous trouvons ces peuples Chamites dans ces parties de l'Afrique où ils se distinguent parfaitement bien des autres tribus. Les Somâlis, les Gallas, les Bioháris, les Dankólis, les Sahos et d'autres sont les descendants des Koushites qui dans les temps préhistoriques franchirent la Mer Rouge.

Voilà donc toutes les migrations préhistoriques que nous pouvons constater en Afrique par les traditions.

Mais lorsque ces peuples arrivèrent ils ne trouvèrent pas l'Afrique sans habitants. Ainsi les Égyptiens rencontrèrent sur les bords du Nil une autre race nègre qu'ils refoulèrent à l'intérieur (1). Les nègres donc existaient en Afrique avant l'arrivée des Chamites ; car les Pharaons, même déjà avant Moïse, dans les guerres fréquentes qu'ils avaient avec les Africains avaient la coutume de ramener de nombreux nègres faits prisonniers dans les villes égyptiennes où ils étaient réduits en esclavage : on peut les voir encore sur les monuments de l'Egypte représentés et peints avec tous les traits caractéristiques de la race nègre (2).

Une fois établies ainsi, les tribus chamites fermèrent pour longtemps l'Afrique aux nouvelles invasions du côté de l'Asie. Certes, l'histoire nous raconte des tentatives d'invasions ; nous voyons même les Hyksos s'établir longtemps en Egypte, nous sommes convaincus que d'autres peuples sémitiques essayèrent d'entrer et entraient souvent en Afrique ; car c'étaient eux qui poussèrent les Koushites à franchir la mer Rouge et qui arrivèrent en Egypte sous Jacob : mais nous connaissons aussi les luttes désespérées soutenues par les vaincus contre leurs vainqueurs en Egypte jusqu'à ce qu'ils réussissent à chasser ces hôtes incommodes. Par conséquent, après la fixation des Chamites en Afrique il ne peut être question d'une immigration de peuples autres que sémitiques, ce qui permet de conclure que toutes les autres races qui habitent aujourd'hui l'Afrique jusqu'au cap de Bonne Espérance s'y trouvaient déjà avant la construction

(1) Lepsius, Zeitschrift 1870, p. 92.

(2) Voir, entre autres, les descriptions des hypogées de Thèbes données par Champollion, Roscellini et Lepsius. Quelques-unes des représentations appartiennent aux temps de Ramsès Méïamoun ou Sésostris le Grand, troisième roi de la XIX dynastie. Les nègres sont mentionnés dans les papyrus et inscriptions sous le nom de *Naḥsi* ou *Naḥasi* que leur donnaient les Égyptiens.

de la tour de Babel et avant l'immigration des Egyptiens. Ils s'y trouvèrent même peut-être avant le déluge ; car chez ces peuples, les traditions relatives à cet évènement qu'on rencontre chez les Chaldéens, les Perses, les Hindous, les Chinois et chez des nations indigènes de l'Amérique, font complètement défaut.

Les peuples Waswahili sur les côtes de Zanzibar confirment pleinement nos vues par leurs traditions. Car ils racontent que les Arabes vinrent du littoral opposé, se fixèrent d'abord sur les îles de Pata et Lamou, où se trouvaient des sultans fort puissants. Ces Arabes se mêlèrent à la population indigène et adoptèrent leur langue, non sans laisser des traces de leur propre langage dans le Kiswahili. Sans aucun doute ces migrations ont eu lieu dans la plus haute antiquité, peut-être dans ces temps où l'Arabie méridionale était habitée de ces tribus qui dans les inscriptions Himyaritiques nous ont laissé les preuves incontestables de la haute civilisation à laquelle ils étaient parvenus et dont les Arabes actuels ont perdu jusqu'au souvenir, puisqu'ils attribuent ces monuments anciens qu'ils ne sauront même plus déchiffrer, à de mauvais génies.

Une autre preuve que les Koushites trouvèrent déjà une partie de l'Afrique occupée par d'autres peuples est fournie par le fait qu'ils ne sont pas descendus plus loin vers le Midi, ni entré plus avant dans le cœur de l'Afrique. Si les Chamites étaient les premiers habitants de l'Afrique, tout ce continent aurait dû être chamite dans les temps les plus reculés et plus tard seulement d'autres peuples seraient venus se greffer sur eux et les auraient poussés vers l'intérieur pour se fixer à l'entour. C'est le contraire qui a eu lieu. Donc les peuples nègres, bântous et hottentots ont habité l'Afrique depuis les premières époques de l'apparition de l'homme sur la terre, venant du côté de l'Asie, soit par l'isthme de Suez, soit en franchissant la mer Rouge. Ils n'auraient pu venir d'un autre côté ; car la position géographique de l'Afrique est telle que l'immigration du côté de l'Asie seule a pu se faire par les chemins indiqués.

Les peuples qui dans cette immigration sont arrivés les premiers, ont dû être poussés de plus en plus vers le Sud pour céder leur place à ceux qui les suivaient. De là nous devons conclure que les races jaunes qui se trouvent maintenant au Cap sont les premiers habitants de l'Afrique. Toutes ces peu-

plades, appartenant à différentes familles se développèrent sous ce climat chaud et conformément à certaines conditions auxquelles ils étaient soumises.

On peut encore aujourd'hui appuyer ces migrations en Afrique même par des faits patents et historiques. Elles n'étaient nullement rares. Des tribus entières souvent très nombreuses se déplacèrent soit pour chercher des aventures, soit poussées par d'autres ou chassées par le manque de nourriture sur le territoire qu'elles habitaient ou pour fuir devant des maladies contagieuses. La plupart de ces migrations ne sont pas du domaine de l'histoire. Néanmoins citons en une comme exemple dont le souvenir nous a été conservé dans la description du Kongo par Edouard Lopez. Dans le livre II, ch. V du dit ouvrage l'auteur nous parle d'un peuple qu'il appelle *Giacas* et qui habite autour du second lac du fleuve Nil dans le royaume de Momemugi. Il décrit ces Giacas comme étant des anthropophages, grands de stature, laids, mais courageux. Ils partirent de chez eux, traversèrent de longues distances, firent invasion dans la province Badda ou Batta du royaume Kongolais, et, après avoir tué ou mis en fuite les habitants de ce pays, ils se dirigèrent vers la capitale. A leur approche le roi du Kongo, appelé Diego, alla à leur rencontre, mais il fut vaincu et dut se retirer sur une île du Zaïre nommée Isola de Cavallo. Entre temps les ennemis attaquèrent une province après l'autre et firent un ravage épouvantable jusqu'à ce qu'ils furent repoussés par les armes portugaises. Cet exemple qui est du domaine de l'histoire montre comment ces sortes de guerres et d'invasions ont eu lieu en Afrique.

Aujourd'hui encore nous pouvons constater que le territoire occupé par les peuples jaunes actuellement, est beaucoup moins étendu que celui qu'ils ont occupé dans le passé. En effet des indices très sûrs permettent de conclure que jadis la race jaune de l'Afrique Australe s'étendait jusqu'au Zambèse et jusqu'au Cunène. La plus forte parmi les preuves que les Hottentots ont occupé ce territoire c'est l'étendue des tombes dites de Heitsisib, petites collines qu'avaient déjà observées Sparmann et Liechtenstein dans le Sud de la Colonie du Cap et qui se trouvent surtout en grand nombre dans le pays des Namas. Ces tombes sur lesquelles chaque Hottentot dépose en

passant des excréments de Zèbre ou d'autres animaux ainsi que des fleurs ou des branches d'arbres en disant une petite prière afin de se rendre propice le génie du lieu, se trouvent encore jusque dans les pays des Matébilis et des Héréros bien au delà du territoire qu'habitent aujourd'hui les Hottentots. Comme les peuples Bântous ne connaissent nullement le sens de ces tombes et ne leur attribuent aucune signification mythique, il est évident que leur origine est due aux Hottentots et par conséquent, que les *Khoi Khoin* s'étendaient jusque là.

D'accord avec ces faits est la tradition des Amapondo qui dit que le pays occupé par les Bântous avait appartenu aux *Khoi-Khoin*. Les Bântous sont venus du Nord avançant toujours vers le Sud comme on peut encore le remarquer sur la côte ouest de l'Afrique. Sur la côte orientale où ils s'étaient également avancés jusqu'à Bruintjeshoogte, ils ont été détruits ou forcés à se retirer par les armes européennes qui encore maintenant les repoussent vers le Nord. Dans cette migration, sans aucun doute, les Bântous ont non seulement chassé les Hottentots, mais souvent ils auront exterminé ceux qui tombèrent entre leurs mains. Mais ce n'étaient pas toujours les Hottentots qui étaient vaincus. Eux aussi à leur tour devenaient conquérants et vainqueurs, car les Berg- Damas, peuple noir qui habite les frontières des Hottentots ont été vaincus par eux. Plus généreux et moins sanguinaires que les Bântous, les Hottentots se contentèrent d'imposer leur langue à ce peuple vaincu. C'est là la seule explication possible du fait que les Berg-Damas quoique Bântous parlent un dialecte Hottentot. Dans ce *struggle for life*, combien de batailles ont eu lieu, combien de tribus ont été exterminées ? on ne le saura jamais.

Considérant donc attentivement tous ces faits allégués, on comprendra sans aucune peine que les races jaunes qui occupent aujourd'hui l'extrémité australe de l'Afrique sont les premiers émigrants de l'Asie qui se soient dirigés vers l'Afrique en quittant le berceau du genre humain. Une première tribu de cette race, les Hottentots a été poussée vers le Cap par une autre qui la suivait, s'y est établie dans les territoires qui s'étendent jusqu'au Cunène et jusqu'au Zambèse et s'y est développée dans sa manière de vivre comme les premiers voyageurs l'ont rencontrée et que les colons n'ont guère changée malgré

l'introduction de la civilisation européenne. Une autre tribu de cette même nation, celle qui poussait les *Khoi-Khoin* vers le midi, restée plus au Nord, les *San* furent à leur tour chassés par les peuples Bântous et reculèrent vers le Sud. Les *San* séparés de leurs frères depuis longtemps et, comme nous l'avons dit, établis plus haut vers le Nord, s'étaient développés conformément à leur pays et leur génie lorsqu'ils émigrèrent forcément vers le Sud, fuyant devant les Bântous pour rencontrer les *Khoi-Khoin* dans un état paisible de nomades qui élevaient leur bétail et en vivaient. Une guerre devait être le résultat de cette rencontre, et attaqués de tous les côtés par leurs voisins, les *San* se refugièrent dans les montagnes inaccessibles qu'ils habitent encore aujourd'hui. Cette hypothèse est du reste tout-à-fait conforme aux mœurs africaines et elle se réalisa partout ailleurs ; elle explique en outre facilement la différence qui existe aujourd'hui entre les deux peuples. Aussi les *San* dans leur Folk-Lore parlent des anciens habitants du pays qu'ils y trouvèrent à leur arrivée dans la contrée qu'ils habitent actuellement.

Cette manière de voir est confirmée ensuite par les faits qu'ont conservés les anciens auteurs. Hérodote, lib. IV, c. 183 raconte ceci : « Ces Garamanthes font la chasse aux Troglodytes Ethiopiens ; ils se servent pour cela de chars à quatre chevaux. Les Troglodytes Ethiopiens sont en effet les plus légers et les plus vites de tous les peuples dont nous ayons jamais ouï parler. Ils vivent de serpents, de lézards et autres reptiles ; ils parlent une langue qui n'a rien de commun avec celles des autres nations ; on croit entendre le cri des chauves-souris. » Le texte original est plus expressif : « Γλῶσσαν δὲ οὐδεμίῃ ἄλλῃ παρομοίην νενομίκασι, 'αλλὰ τετρίγασι κατά περ αἱ νυκτερίδες. » Pomponius Mela, en parlant des Troglodytes, dit la même chose lib. I c. 8. « Strident magis quam loquuntur. » Cf. Pline lib. VII, c, 2. » Lingua nulli alteri simili utentes, sed vespertilionum more stridentes. » Ce dernier passage n'est que la traduction de celui d'Hérodote. Joh Bohemus, dans son livre : « de moribus, leg. et rit. Gentium » dit aussi : lib. I. c. b. « Sermonis adhuc ignari sunt et praeter hoc strident magis quam loquuntur. » Cette description qui correspond exactement à la race hottentote et particulièrement aux *San* nous prouve

qu'elle a occupé des contrées situées plus au Nord: Comme le centre de l'Afrique est encore trop peu connu aujourd'hui, on ne saurait affirmer avec certitude, si ces peuples jaunes ont laissé en arrière des tribus sur leur route. Quelques cartes espagnoles anciennes donnent le nom de Bushmans à quelques peuples du centre du continent africain. On est porté à croire par quelques passages de Livingstone que ce sont les mêmes que les Bushmans du Cap, et d'après notre manière de voir, ce fait ne serait pas surprenant.

Ce serait ici la place d'examiner l'opinion de quelques auteurs qui ont dit qu'il y a une affinité entre les langues chamites, surtout l'égyptien et le cophte et la langue *Khoi-Khoin*. Mais nous parlerons plus tard de cette question purement linguistique quand nous traiterons de la grammaire de ces peuples.

En résumé nous voyons dans les peuples jaunes de l'Afrique les premiers habitants du Continent noir et nous devons les regarder comme les débris de premiers habitants de notre globe.

G. H. Schils.

Sâlûtar :

LA PIERRE-DE-TOUCHE DU CHEVAL.

TRADUIT DU PERSAN.

INTRODUCTION.

I.

Il est venu dernièrement en ma possession un ms. en langue persane, auquel on a donné (en caractères romains) le titre de *Kitâb-i Asp*, ou « Livre du cheval. » C'est que ce ms. de 120 pages contient deux traités de longueur inégale, se rapportant tous les deux aux chevaux. Le premier traité, dont le titre véritable est صعيار فرس ou « Pierre-de-touche du cheval », est le plus court, n'occupant que 31 pages. Ces deux traités sont écrits de la même main. Tous deux, comme nous le verrons, sont d'origine indienne, et proviennent du Deccan. La reliure en est également indienne, et la date du ms. semble être les approches de l'an 1720.

Notre ms., bien que l'écriture en soit assez lisible, et que les titres des chapitres et des sections ainsi que les mots saillants soient écrits en encre rouge, présente cependant beaucoup de fausses leçons. Ceci est évidemment dû en grande partie à ce qu'il a été écrit au Deccan, car plusieurs de ces fautes sont caractéristiques, — comme la confusion de ا et ع ; كاولى pour قراول (voir Shakespear). Il est à noter que le م final est *souvent* omis, par ex. : dans la forme زخ pour زخم : évidemment c'est une forme dialectique, et non une faute de copiste. Beaucoup des noms de remèdes, de maladies, etc. sont très obscurs à cause de la diversité des leçons, — ainsi le scribe écrivait certaines voyelles indifféremment *plene* et *défective*.

En général le style en est un mélange du persan-indien avec quantité de termes hindoustanis et deccaniques.

II.

Je n'ai pas à entrer dans la question de l'origine du traité, car la préface nous renseigne complètement à ce sujet. C'est une traduction d'un traité en langue hindoustanie, composé à l'origine par un certain « Sâlûtar » (c'est-à-dire, vétérinaire des chevaux) dont le nom appartient au livre lui-même, et qui semble être plus ou moins mythique. Le traducteur se nomme expressément, c'est le Cadi Hasan, employé à la cour de Daulatabâd, la vieille et célèbre cité du Deccan (1). Mais ici nous relevons une erreur très curieuse. La traduction, dit-il, est « de l'an 25 du règne de Humâyûn, qui correspond à l'an 1061 de l'hégire. » Or le règne du grand empereur Mogul Humâyûn, — pendant lequel St François-Xavier est arrivé dans l'Inde, — s'étendit de 1530 à 1556. Sa 25e année, donc, eût été l'an 1555 de J.-C., ou bien 96 de l'hégire, et nullement l'an 1061 mahométan. Voilà certes une difficulté. Le fait est que l'an 1061 de l'hégire (1641 de J.-C.) était la 14e année de l'empereur Shah-Jehan (1627-1658), troisième successeur de Humâyûn. Le copiste aura confondu l'un empereur avec l'autre ! Ce qui rend le fait probable c'est que la division de l'empire Mogul en *Subahs* ou provinces ne date que du temps d'Akbar, fils de Humâyûn ; et que le Deccan (ou bien Daulatabâd) ne figure pas dans la liste de ces *Subahs* avant le règne de Shah-Jehan, petit-fils d'Akbar.

III.

La lecture de ce morceau n'est pas sans présenter quelque intérêt ; il y a l'un ou l'autre détail qui mérite d'être relevé.

Le 1e chapitre nous présente une addition notable à la littérature du *folk-lore* qui se rapporte aux animaux. Nous y

(1) Autrement Deogiri (« colline des dieux »). Forteresse d'une grande antiquité au nord du fleuve Godavari, et au N.-E. de Bombay. Déjà au 12e siècle, Deogiri était la capitale des Yadavas. Les Mahométans en firent la conquête en 1294. En 1338 Mahmûd Tughlak transféra la capitale de l'empire de Delhi à Deogiri, à laquelle il donna le nom de Daulatabâd. A cette époque le célèbre voyageur Ibn Batuta la visita et la trouva non moins splendide que Delhi. Plus tard, Daulatabâd devint la cité principale de la *Subah* du Deccan. A présent elle appartient au territoire du Nizam.

voyons les chevaux issus des larmes d'un brahmin, — larmes causées par la fumée du feu que ce brahmin adorait. Je ne sais si cette légende se retrouve autre part. Il n'en est rien dit dans la *Zoologie mythologique* de Gubernatis.

Les 2e, 3e, 4e, 5e, 6e, 7e et 8e chapitres sont pleins de superstitions hindoues par rapport aux augures de bonne et de mauvaise nature que l'on déduit de la naissance, des qualités extérieures, des habitudes, etc. des chevaux. On remarquera l'extrême importance qu'on attache à certains poils bouclés, (« feathers », ou plumes, comme on dit en anglais), qui se montrent sur diverses parties du corps d'un cheval. Déjà dans la littérature sanscrite, il est fait mention de l'*âvarta*, boucle qui est considérée comme de bon ou de mauvais aûgure, selon la partie du corps où il se trouve. — La couleur des dents à l'âge de 5 ans y est aussi pour beaucoup.

Des taches colorées sur le corps sont également à observer. Aux quatre couleurs indiquées on donne les noms des quatre dieux auxquels ces couleurs sont consacrées dans la mythologie hindoue ; savoir le bleu foncé à Krishna (Keshan), autre forme de Vishnu ; le noir à Kâla, dieu de la mort ; le blanc à Çiva (Sîb) ; et le jaune ou le rouge à Brahma (Param).

Le 7e chapitre nous présente un fait très remarquable. Les chevaux y sont rangés d'après l'excellence de leurs natures (*zât*), et ces « quatre natures » sont assimilées aux quatre grandes castes hindoues. Or il se trouve que la 2e et la 3e ont changé de place ; l'ordre en est : Brahmin *(behman)*, Vaiçya *(pais)*, Kshâtriya *(khatri)*, Sûdra *(sûd)*. Ici la caste guerrière se trouve supplantée par les agriculteurs. Cette étonnante inversion montre clairement que la région qui a vu naître notre traité a dû être une terre où la classe agricole était d'une importance hors ligne, tandis que les fiers Kshâtriyas avaient été réduits à un état d'infériorité notable.

En concluant je dirai qu'il serait à désirer que quelqu'un pût faire la comparaison de notre petit traité hindou-persan avec le vieux traité italien du maître Agostino Columbri, « I tre libri della natura dei cavalli et del modo di medicar le loro infermità », (Vinegia, 1547). Peut-être y trouverait-on des rapprochements intéressants, voire même des échos des légendes conservées dans notre « Sâlûtar ».

[PRÉFACE].

Au Nom de Dieu miséricordieux et clément ! et c'est Lui que nous invoquons.

Grâces à la Divinité qui mérite l'amour, qui a érigé cette voûte d'azur sur une colonne et a étendu le tapis varié de la terre sur les eaux, et des trésors de Lui-même a donné à une poignée de poussière la Foi, et l'a fait monter à cheval sur l'intelligence, et lui a donné dans la main l'épée de l'esprit afin qu'il s'assujetisse un royaume, et que détruisant l'empire de ces cinq sens il le saccage ; qu'il rapporte du royaume du cœur la subtilité dans l'observation et des paroles qui réjouissent le cœur : Créateur, par la création duquel que de choses ont été créées ! Seul puissant, par la puissance universelle duquel que de choses ont été prédestinées ! De la sagesse quel sujet (y a-t-il) qu'il puisse comprendre en sa science ; de la méditation quelle est la pensée dont il puisse apercevoir la vérité, — celui qui est [sur] le chemin de la science et de l'intelligence, mais qui (y) est décrépit, boîteux, presqu'aveugle et muet ?

La bénédiction finale sur la joie des prophètes, la preuve des saints, le très digne d'éloges, l'élu, Moh-mund, le choisi, — la bénédiction de Dieu sur lui et la paix ! Et sur sa postérité et ses compagnes et tous ses interlocuteurs ! Qu'Allah très-Haut te rende heureux dans toutes les deux vies !

Ce livre dans la langue hindoue s'appelle « Salûtar ». Moi, — esclave faible, maigre, méprisable, pauvre, triste, mendiant, — le Cadi Hasan, fils de la sœur du pur Ibn Khoju Mohammad dans l'endroit de la ville de Nâgpûr, — employé dans l'estimation des récoltes (1) (?) à la cour de Daulatabâd, de la province (2) du Deccan, dans la cité sacrée, l'an 25 du règne de Humâyûn (3), qui s'accorde avec l'an 1061 de l'hégire, par la grâce de Dieu (à

(1) Mots douteux. Le كرنيا est un officier gouvernemental chargé de l'appréciation de la récolte des grains.

(2) *ṣûbah* : province ou division de l'Empire Mogul, créée par Akbar. En général on en compte 18. Quelquefois Daulatabâd apparait comme *ṣubah*, quelquefois point.

(3) Voir introduction. C'est une erreur remarquable par Aurangzeb.

qui soit louange), de la langue hindoue dans l'idiome persan, le style entier et le commencement du livre, — la production du cheval mâle et femelle ; l'enfantement du petit ; les signes de félicité et de mauvais augure ; la connaissance de l'âge et de la nature ; le diagnostic des maladies et (la manière) d'opérer la guérison : j'ai rédigé en dix chapitres, et j'ai fixé le nom de ce traité « La Pierre-de-touche du cheval », et j'en ai fait un abrégé, afin que ni celui qui le lit ni celui qui l'écoute ne soit confus, et afin qu'un homme puisse sans difficulté atteindre le but proposé ; que chacun puisse en tirer profit ; que tout serviteur de Dieu à cause de ce traité puisse agir, et jamais ne se trompe en ce qui concerne les chevaux ni voie aucune perte, mais que de jour en jour ses gains soient de plus en plus grands. Bien que le cheval ne soit pas malade, cependant qu'il prenne des soins (de peur) qu'un jour il ne devienne plein de maladies. Et si quelquefois conformément à ce livre une guérison se produit, qu'il sache que Celui-là (1) est le Seigneur de la félicité. — Les détails des chapitres se trouvent en appendice.

Mais Dieu a créé le monde avec sagesse (2), etc.

Chap. I. Commencement du livre ; Origine du cheval mâle et femelle.

Chap. II. Enfantement de la cavale.

Chap. III. Moyen de distinguer les signes de bon et de mauvais augure et leurs effets.

Chap. IV. Moyen de connaître les signes de mauvais augure et leurs effets.

Chap. V. Moyen de connaître l'âge, — combien d'années.

Chap. VI. Signes à observer pour acheter un cheval et leurs effets.

Chap. VII. Moyen de distinguer les 4 natures.

Chap. VIII. Moyen de connaître les 3 qualités.

Chap. IX. Moyen de distinguer les maladies.

Chap. X. Guérison.

---

1) Savoir Dieu.

2) Formule qui conclut tous les chapitres et les sections.

CHAPITRE Ier.

COMMENCEMENT DU LIVRE ET ORIGINE DU CHEVAL MÂLE ET FEMELLE.

On raconte qu'il y avait un (brahmane) porteur du fil sacré (1), auquel on donnait le nom de Sûpât (2). Celui-ci adorait (3) le feu ; et de la fumée sortant du feu entra dans les yeux du brahmane. A cause de la susdite fumée, de chacun de ses deux yeux il coula une larme. De la larme qui coula de l'œil droit, un cheval mâle fut produit. Et de la larme [de l'œil (4)] gauche, une femelle fut formée (5). Le brahmane sus-dit avait un fils, qu'on appela Sâlûtar (6). Son père lui enjoignit de faire un traité sur les chevaux afin que par cela chaque chose fût en évidence. Le fils sus-dit composa ce livre, et y indiqua son nom à lui.

Mais Dieu est savant en justice, etc.

CHAPITRE II.

DANS L'EXPLICATION DE L'ENFANTEMENT DE LA JUMENT, ET LA CONNAISSANCE DES EFFETS DE BON ET DE MAUVAIS AUGURE, IL Y A DIVISION EN DEUX ACTIONS :

§ SECTION Ire.

(Méthode) pour connaître les effets de bon augure : Si la jument dans la première veille de la nuit, dans les onze mois

(1) زنار دار : portateur du *zunâr* ou *kushti*, fil sacré des brahmans, et aussi la ceinture sacrée des parses. Plus loin ce personnage est appelé brahman.

(2) سوپات

(3) Glose : « Il était toujours un adorateur du feu. »

(4) Glose.

(5) Prit forme صوت (voix) est évidemment une fausse leçon pour صورت (forme).

(6) Le subst. سالوتری en hindoustani signifie « vétérinaire pour les chevaux ». Selon Shakespear ce mot dérive de *çâlihotra*, « cheval », — qui lui-même est composé de *çâli*, grain, avoine, et *hôtra*, offrande.

Cette cérémonie est appelée le *Barashnum* (1) des 9 nuits (i no shab) parce qu'elle dure ni plus ni moins que 9 jours. On comptait alors par nuits.

En un lieu isolé, parfaitement débarrassé de toute plante et de toute eau, on trace des sillons autour de trous creusés dans le sol et l'on pose des pierres près de ces trous. L'impur vient alors, dépouillé de ses vêtements, se placer au milieu du local de la cérémonie. On lui lave les mains, on asperge successivement toutes les parties du corps depuis l'occiput jusqu'aux doigts de pied tout en récitant des prières. Le démon qui le souille s'enfuit ainsi de siège en siège jusqu'à ce qu'il soit entièrement expulsé du corps. L'impur va de trou et trou ; puis on lui sèche le corps avec de la poussière de terre, on le lave avec de l'eau, on le parfume. Après quoi le purificand se réhabille, retourne chez lui et y reste 9 nuits éloigné de tout le monde et se lavant de nouveau le corps et les vêtements de trois en trois nuits.

Ces multiples ablutions se font avec deux espèces de liquide : l'un est de l'eau bien pure ; l'autre est ce que nous appellerons le *gōmez*, c'est-à-dire « urine de bœuf. »

Or les Zoroastriens sentent bien qu'aujourd'hui les ablutions de ce gomez ne cadrent pas parfaitement avec les idées et les goûts du temps. Ils cherchent à en expliquer l'origine, à en justifier l'usage. Ils se demandent et nous demandent ce qui peut en être en réalité et si cette pratique, peu conforme aux modes de la civilisation actuelle fait partie essentielle de la religion de leur fondateur.

C'est pourquoi nous consacrons ces quelques lignes à une matière que l'on sera peut-être étonné de voir traiter ici, mais qui intéresse si vivement des hommes de bonne foi, vraiment dignes d'intérêt.

On ne doit point s'étonner de voir dans l'Avesta cette conception de la souillure matérielle de l'homme entraînant des conséquences religieuses. C'est une idée répandue dans tout l'orient à l'époque antique. Nous la trouvons par exemple dans l'Inde, en Égypte, en Grèce même et jusque dans le code sacerdotal de la Bible. Moïse n'a point cru pouvoir la rejeter de ses

(1) Premier mot d'une prière, signifiant le dessus de la tête.

lois et s'est contenté de la réglementer et de lui donner des bases rationnelles.

Nous pourrions remplir de longues pages de ces prescriptions disciplinaires puisées aux codes religieux des différents peuples.

Bornons-nous à quelques exemples.

Dans l'Inde le code de Manou, bien que très récent, abonde de dispositions relatives aux souillures corporelles et à leur purification. Là ces impuretés ont une extension bien autrement grande que dans l'Eran Avestique.

Nous n'en citerons que quelques traits.

Le Drija qui a bu des liqueurs spiritueuses doit boire jusqu'à ce que mort s'en suive, de l'urine de vache, ou de l'eau, ou du lait, ou du jus de bouse de vache.

Pour avoir volé certains objets on doit avaler le pañca-gavyam consistant en lait, caillé, beurre, urine et bouse XI. 165 (Cp. Yâjna valkya III 263).

La pénitence dite Sân tapana consiste à prendre pendant un jour de l'urine et de la bouse raclé à du lait caillé, du beurre clarifié etc. XI 212.

Les dévots mélangent leur boisson avec de l'urine de bœuf XI. 91. 165. 212.

Etc. etc. Voir spécialement les livres V et XI.

En Grèce, aux temps originaires on croyait contracter une souillure rien qu'en approchant d'un cadavre. Des lustrations et autres cérémonies étaient prescrites pour l'effacer. On ne pouvait avant cela être admis dans les temples et les cérémonies religieuses. C'est ce à quoi se réfère le v. 380 de l'Iphigénie en Tauride d'Euripide par exemple.

Nous voyons d'après l'auteur de l'Odyssée v. 481 que les maisons se purifiaient en jetant du souffre dans le foyer. L'enfantement rendait également les mères impures, l'entrée du temple leur était interdite avant le 40e jour. Elles se purifiaient par des ablutions et des sacrifices au 40e jour ; puis faisaient hommage de leurs vêtements à la déesse Diane.

Le *lévitique* pourrait aussi nous fournir une ample moisson.

Contentons-nous de signaler les quelques points suivants :

Chap. XI. 23-25. Tout animal volant qui n'a que quatre pieds vous sera en horreur ; quiconque en touchera des parties

clés, on appelle cela *jai mangal* (1). Le maître du cheval dans la guerre trouvera bientôt la victoire et le bon succès. Au moment de monter à cheval, mettant d'abord sa main sur le pied du cheval, qu'il approche rapidement sa main de l'œil du cheval ; et ensuite qu'il monte, et qu'il donne une tape caressante au cou de sa monture. Ce cheval est d'une valeur inestimable. Si (le propriétaire) est prospère, il possédera une race de ces chevaux ; s'il est pauvre, sans doute et sans faute il deviendra noble.

Si sur la tête et la poitrine, sur le pied et les testicules et le pénis, et sur la queue, sur ces six endroits la couleur extérieure est blanche, — on appelle cela dans la langue hindoue *asht mangal* (3). Si le propriétaire du cheval est musulman, qu'il récite d'abord l'action des grâces à deux génuflexions (4) ; ensuite qu'il monte le cheval, et qu'il se garde bien de permettre à aucun autre de le monter. Qu'il conserve ce cheval comme une amulette ; et de tout ce qu'il mange, qu'il donne une bouchée au cheval. Un tel cheval est un talisman (5) dans sa maison.

Et si au dos d'un cheval des deux côtés, du côté droit et du gauche, il y a des poils bouclés ; et un poil frisé sur le front et la gorge comme un nénuphar, c'est-à-dire peu long, on appelle cela *sêudar mangal*. Le maître de ce cheval aura un fils et une fille. Et Dieu, etc.

(A continuer). L. CASARTELLI.

---

(1) composé de : *jay*, Sk. *jāya*, victoire ; et *mangal* = fortune, félicité, du Sk. *mangala*, id.

(2) lit. outil, instrument. La signification de membre viril est usitée en l'Inde.

(3) *Asht* en H. « huit », donc, « huit félicités ».

(4) *Dûgâna*.

(5) *Kîmyâ*, de χημεία.

LA PURIFICATION

SELON L'AVESTA ET LE GŌMĒZ.

Les Zoroastriens de Bombay et du Guzerate, les derniers de ce monde, sont vivement préoccupés d'une question religieuse et disciplinaire dont tout le monde comprendra la haute gravité.

D'après les doctrines avestiques (1), le corps de l'homme peut contracter différentes souillures qui n'ont point uniquement un effet matériel et temporel mais qui atteignent médiatement l'âme elle-même et rendent l'homme tout entier impur aux yeux de son créateur et souverain maître.

La cause principale de ces souillures est le contact d'un cadavre d'homme ou de chien, d'un morceau de cadavre, d'une portion quelconque de matière morte ayant fait partie d'un corps humain ou de celui d'un chien.

L'Avesta, ou plutôt le Vendidâd, contient en divers fragments tout un traité de cette matière, distingue tous les cas possibles de ce contact et en détermine les conséquences. Il indique en même temps les moyens disciplinaires à employer pour opérer la purification du corps infecté.

Nous n'avons point à entrer ici dans les détails que le sujet comporte. Ils ne sont point en cause dans le débat. Tout ce qui préoccupe les Zoroastriens actuels se borne à un seul point que voici :

La purification des souillures encourues par le contact des matières mortes se fait par différentes cérémonies indiquées en différents endroits du Vendidâd, mais principalement dans le chapitre IX de ce livre.

(1) Nous disons expressément avestiques et non zoroastriennes, parce qu'à notre avis, l'Avesta contient une foule de choses qui appartiennent à l'ancien Eran et n'ont nullement été introduites par la réforme zoroastrienne. On y a, par après, fait intervenir Zoroastre pour leur donner la sanction de ce grand nom.

(qui seraient hors du mois dont le nom hindou est Sâvan(1)), met bas un petit, cela est très ḥeureux. Plaise à Dieu ! jour par jour l'écurie du propriétaire de la jument se remplira.

. Et si une jument dans la seconde veille de la nuit enfante un petit, au maître de la jument il y aura toujours un fils heureux.

Si dans la troisième veille de la nuit, une jument enfante un petit, le maître de ce petit aura toujours de l'honneur et de la gloire ; et à côté de lui le pain et les vêtements ne failliront jamais.

Et si une jument dans la quatrième veille de la nuit produit un petit, au maître de la jument naîtra une fille ayant une figure comme la lune ; mais à la condition que la jument mette bas dans les onze mois en dehors de Savân. Et Dieu etc.

§ Section 2e.

(Méthode) pour connaître les effets de mauvais augure :

Si une jument pendant le jour, dans quelque mois que ce soit, à la première veille, enfante un petit, le propriétaire de la jument ne deviendra jamais riche ; bientôt il se fera pauvre.

Et si à la deuxième veille du jour, elle met bas, le maître du petit mourra. S'il ne meurt pas, il deviendra malade ; ou bien comme équivalent de soi-même, il renverra son frère germain de ce monde. (2)

Et si la jument à la troisième veille du jour enfante un petit, le fils du maître du poulain mourra.

Et si la jument à la quatrième veille du jour enfante un petit, la femme du maître de la jument se mettra en route de ce monde vers le ciel.

Et si une jument dans le jour ou la nuit, à quelque veille que ce soit, du mois Sâvan, enfante un petit, la vie du propriétaire de la jument sera raccourcie de la moitié. Il lui faudra donner quelque aumône pour lui-même aussi longtemps que son fils est mineur, et aussi fendre l'oreille du poulain.

(1) Du sk. *çrâvaṇa*, le 4e mois des Hindous, correspondant à juillet-août, dont la pleine lune est près de Aquilae (*çravaṇâ*).

(2) C'est-à-dire, il perdra son frère par la mort.

Et s'il le peut, qu'il donne ce poulain à un fakir ; ou bien qu'il en fasse cadeau à sa sœur ou à sa fille : ceci est mieux. Qu'il ne garde pas ce poulain dans sa propre maison ; et si à cause de son avarice il le garde, l'expiation (exigée de cette faute) est qu'il s'en repente et que tous les animaux domestiques qui se trouvent dans la maison du propriétaire du poulain en soient renvoyés, et que celui-là seul reste paisiblement dans la maison du propriétaire.

CHAPITRE III.

MÉTHODE POUR CONNAÎTRE LES SIGNES DE BON ET DE MAUVAIS AUGURE.

Si au-dessous de la gorge d'un cheval et au-dessus de son pied il y a une bande de poils bouclés qu'on appelle dans la langue hindoue *dîvman*, alors : —

Chaque cheval qui possède le *dîvman*, quelques signes de mauvais augure que ce soit qui se trouvent sur le cheval du *dîvman*, aucun ne sera efficace.

Si sous le sabot d'un cheval, il y a un poil de la longueur d'un ou deux doigts, on appelle cela *chitâman* (1). Au maître de ce cheval beaucoup de profit il arrivera. S'il est fortuné, cette espèce de cheval viendra dans sa possession.

Si les poils bouclés se trouvent en arrière sur la côte, le nom en est *mekhlî* (2). Le maître du cheval aura toujours de l'honneur et de la gloire, et deviendra riche.

Et si les poils bouclés se trouvent au-dessous de la trachée d'un cheval, comme si un veau les eût léchés, on appelle cela *kanthābaran* (3). Le maître sera toujours noyé dans des pierres précieuses et de l'or et des perles.

Si sur la tête et la poitrine, sur le front et sur le col, et près des testicules, sur ces cinq endroits, se trouvent les poils bou-

(1) چتامن

2) Le hind. *mekhlī* signifie toile à sac.

(3) c'est-à-dire Hind. kanṭhâbharaṇa, collier.

mortes sera souillé et impur jusqu'au soir. Si l'on doit nécessairement en porter quelques morceaux (qui touchent les habillements) on devra laver ses vêtements et sera impur jusqu'au coucher du soleil.

29. Voici des animaux qui marchent sur le sol ceux qui seront reputés impurs : la belette, le rat, le crocodile, le caméléon, le lezard, la taupe, etc. Qui touchera leurs cadavres sera impur jusqu'au soir. Les vases de terre, les vêtements, les peaux et cilices sur lesquels ils viendraient à tomber, seront lavés à l'eau et réputés impurs jusqu'au soir, après quoi ils seront purifiés.

X. 2. 6. La femme en couche qui enfante un garçon est impure pendant 7 jours. L'impureté durera deux semaines si elle met au monde une fille, etc., etc.

L'idée de l'impureté contractée par le contact des morts, n'a donc rien en elle-même qui doive nous étonner.

Les moyens les plus généraux de purification sont l'isolement qui prévient toute nouvelle souillure, le jeûne, la prière et les ablutions.

Parfois c'est le feu. Ainsi chez les Mongols, l'homme souillé de quelque faute grave ou de contact impur, doit sauter au-dessus et à travers même un grand feu, allumé devant sa porte, pour recouvrer sa pureté naturelle. (Voir Vincentii Burgundi, *Speculi majoris*, t. IV. l. 36, ch. 7).

Mais dans l'Avesta nous avons un facteur nouveau et extraordinaire, le *gomez*, et c'est là l'objet de l'anxiété des disciples de Zoroastre.

On peut se demander d'abord si les mots avestiques *gëus' maesman* — devenus aujourd'hui *gomez* — ont été bien traduits et s'ils désignent véritablement le liquide immonde que nous avons nommé plus haut.

A cela il n'y a pas de doute possible. La tradition toute entière est unanime à les rendre par *bovis urina* et toujours on l'a employé comme tel dans les cérémonies purificatoires des mazdéens avestiques. La tradition n'a pu se tromper à ce sujet, car jamais à aucun siècle de l'ère chrétienne, on n'eut inventé pareil usage. On l'eut plutôt aboli s'il n'avait été consacré par une pratique religieuse datant d'une époque immémoriale.

Pour ceux là même qui ne veulent point entendre parler de

tradition, nous ajouterons que le texte de l'Avesta ne laisse pas plus de place que la tradition aux hypothèses différentes.

Le gomez est évidemment un liquide puisqu'il sert à des ablutions, à laver les corps et les vêtements de la même manière que l'eau, puisqu'on l'enlève de la peau en la séchant au moyen de la poussière du sol. Le mot bœuf doit être pris au sens propre puisqu'au Chapitre XIX il est dit que le gomez employé dans les cérémonies de purification doit provenir d'un bœuf sain et vigoureux, chatré etc.

Ce ne peut être le lait de la vache puisqu'au Chap. VIII il est parlé du *maēsman* d'homme qui est exclu des pratiques purificatoires.

Cela étant et ne pouvant être contesté, on ne doit point beaucoup s'étonner de voir la *bovis urina* employée d'une semblable manière dans l'antiquité. Le goût et le Shoking de cet âge n'étaient point ceux de notre temps. Dans le langage védique le mot *mih* et ses dérivés désignent tout aussi bien la pluie fertilisante, la sève répandue, que l'urine ; bien plus, on *mih* (qu'on me permette cette expression) l'offrande du sacrifice avec du miel. — On a vu dans les lois de Manou qu'on avalait même les excréments bovins en certains cas.

A une époque beaucoup plus proche de nous, nous voyons les nymphes terrestres de l'Inde s'oindre les membres nus et délicats de bouse de vache, et les bergères du Vraja qui cherchent à plaire au jeune Krshna, à le réjouir et le séduire, emploient également ce genre de parfum pour se rendre plus séduisantes (voir le Harivansa ch. 76 fin).

Pourquoi les anciens éraniens auraient-ils reculé devant l'usage du gomez, s'ils avaient cru devoir lui attribuer une vertu spéciale ?

Les gens du peuple de nos jours, en maint pays d'Europe, y ont encore recours pour guérir différentes maladies de la peau, engelures, dartres et autres, les plaies aussi et le rhumatisme des articulations. Il en est même qui n'hésitent pas à en avaler croyant par là combattre efficacement les accès d'asthme.

Si nos campagnards et nos ouvriers n'hésitent pas à faire usage même intérieurement d'un semblable liquide, si les nymphes du Gange croyaient se parfumer en enduisant leurs mem-

5.

Celui qui est le principe de toutes choses, qui se manifeste dans le cœur des yogins (1) sous une forme lumineuse, l'unique, auquel doivent sans cesse recourir ceux qui sont privés de soutien, Ekadanta, nous nous réfugions en lui.

6.

Celui qui, parce qu'elle est son image, donne à sa *māyā* la forme de l'anusvara (2) et lui communique son énergie, Ekadanta, nous nous réfugions en lui.

7 (3).

Toi dont la *Māyā*, devenue féconde par *sa* vertu propre, émet tout d'elle-même, toi qui es personnifié dans le son (de l'anunâsika) (4), qui te distingues par ta personnalité, Ekadanta, nous nous réfugions (en toi).

8.

Toi qui es le réservoir de ta propre essence, Ekadanta, le maître des modes, l'unique, par qui les trois modes sont illuminés, toi qu'atteignent ceux qui te vénèrent, qui n'es pas né, d'où viennent les trois modes, Ekadanta, nous nous réfugions (en toi).

9.

Toi qui d'une parole créas le monde ; dont la forme n'a point de limites, qui résides dans l'univers, Ekadanta, etc.

10.

Toi qui, dans ta compassion, produisis l'univers, qu'éclaire le tamas (5) dont la forme est multiple, qui n'es point né, l'unique, Ekadanta, nous nous réfugions (en toi).

(1) Ascètes adonnés à l'union avec le principe suprême.

(2) Nasalisation d'une voyelle avec prolongement du son nasal.

(3) Ici commence une série de stances dont la construction grammaticale est singulièrement enchevêtrée.

(4) Autre forme de nasalisation.

(5) Les ténèbres, l'inintelligent.

11.

Toi par qui a été créé le monde des atomes, formé par l'Unique, dont l'essence est le Sattva (1), le Brillant, l'Éternel, le premier, nous nous réfugions en (toi).

12.

Toi grâce à l'ascétisme duquel, ô Gaṇeça, le rêve est la perfection aux formes multiples bien qu'il ait une forme unique en vertu de ta compassion, nous nous réfugions en (toi).

13.

Toi dont l'émanation renfermée dans le cœur est un élément fortuné du monde, et, par suite, est faite de veille, (toi) l'incommensurable, nous nous réfugions en (toi).

14.

Celui qui a pour forme propre l'état de veille, qui est brillant de repos, sur qui sa compassion attire les regards (du monde) qui, bien que divisé, est un, nous nous réfugions en lui.

15.

Toi qui créas (l'univers) en vertu de ta propre nature, qui toujours lumineux distribues la science, ô protecteur des Gaṇas, toi l'unique, nous nous réfugions en (toi).

16.

Toi par l'ordre de qui, les (corps) lumineux, toutes les planètes, le zodiaque lunaire, étincellent dans l'espace, qui soutiens les êtres privés de soutien, nous nous réfugions en toi.

17.

Toi qui commandes à Vidhātar (Brahma) de créer, à Viṣṇu de conserver, à Hara (Çiva) de détruire, nous nous réfugions en toi.

(1) Le vrai, l'être.

successivement toutes les parties du corps faisant ainsi reculer la druj de place en place jusqu'à l'extrémité des pieds d'où elle s'enfuit pour quitter définitivement le corps (1). Tout cela se fait au moyen de l'eau seule. Le gomez n'est donc qu'un accessoire.

Si certains auteurs, écrivains théologiens ont dit le contraire ce n'a pu être chez eux qu'une opinion personnelle qui n'est point appuyée sur une autorité infaillible. Nous ne voyons pas bien pourquoi ils seraient astreints à perpétuité à des pratiques qui peuvent heurter à ce point les goûts et les sentiments de certaines époques. Les longues purifications à l'eau bénie ont-elles le caractère dogmatique et ne peut-on pas dire pour elles ce que le Sad-der dit de la rémission des fautes : « Voix du destour, voix de Dieu. » On a bien changé complètement le système des pénalités avestiques et remplacé les coups de *Çraoshacarana* par une amende proportionnée au nombre prescrit des premiers ; pourquoi ne pourrait-on pas en faire autant des cérémonies purificatoires, comme on a transformé dans l'Inde le Barashaun i noshab en *Sī shōi* ou 30 ablutions ?

---

(1) La même chose est complètement reproduite au Fargard IX.

DE LA PRIÈRE CHEZ LES HINDOUS.

III.

ÉLOGE DU DIEU A LA DENT UNIQUE (EKADANTA) (1).
HOMMAGE AU VÉNÉRABLE GAṆEÇA.

1.

A la vue du parfait apaisement de Madāsura (2), les dieux, Viṣṇu à leur tête, et les ascètes, précédés de Bhṛgu (leur chef), vinrent trouver Ekadanta.

2.

Tout d'abord, ils s'inclinèrent devant lui et le saluèrent; puis ils s'inclinèrent de nouveau pour lui rendre hommage. Pleins de joie, ils chantèrent les louanges d'Ekadanta, le chef des troupes (des Ganas).

3.

Les dieux et les Riṣis dirent : Celui qui a pour âtman (3) l'être, qui est le principe de tout, qui n'a point de māyā (4), qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, Ekadanta, le penseur, celui dont l'intelligence est inconcevable, nous nous réfugions en lui.

4.

Celui dont la pensée est sans limite (5), Gaṇeça, pour qui l'identité, la différence etc. n'existent pas, le premier (des êtres), qui porte la lumière dans le cœur, qui se tient (ferme) dans sa pensée, Ekadanta, nous nous réfugions en lui.

(1) Ganeça, dieu des arts et de la sagesse, représenté avec une tête d'éléphant.
(2) Le Dieu au ma-da, liquide répandu par l'éléphant au temps du rut.
(3) Souffle, principe vital.
(4) Forme visible qui n'est que le produit de l'illusion.
(5) Ou peut-être : « Celui qui a pour forme la pensée sans limite. »

bres délicats de matières fécales bovines, on peut comprendre que les Eraniens primitifs n'aient pas eu de répugnance à se servir du gomez exceptionnellement et comme moyen de purification.

L'origine de cet usage n'est point facile à découvrir. Il y a quelques années on aimait généralement à rechercher l'origine des croyances et des pratiques religieuses dans les mythes atmosphériques et spécialement dans celui de l'orage. On n'eut pas douté que le gomez ne dût sa faveur au mythe des Vaches-Nuées mises si fréquemment en scène dans les Védas. Mais les vaches nuées sont du domaine de la poésie et non de la religion et ce n'est certainement pas pour l'amour d'une figure de style que l'on se fût astreint à une médication aussi dégoutante. D'ailleurs les nuages, représentés comme des vaches célestes, n'appartiennent pas au style métaphorique de l'Eran ou de l'Avesta (1). La vache y est considérée comme un bien précieux il est vrai, mais elle n'y a aucun caractère sacré. Ce n'est donc point là qu'il faut chercher la source de cet usage.

Trois animaux y ont plus ou moins ce caractère, mais aucun des deux n'appartient à l'espèce bovine puisque ce sont la loutre et le chien et le fourmilier.

Ce n'est donc point là qu'il faut chercher la source de cet usage. Il est d'ailleurs à remarquer que le gomez n'est pas employé seul mais alternativement ou simultanément avec l'eau, et celle-ci n'est point l'onde pluviale venant des Vaches-Nuées mais de l'eau terrestre provenant des sources qui jaillissent du sol.

Il est donc éminemment probable que les ablutions de gomez ont été introduites par suite de la croyance à leur efficacité médicale. Les maladies étant aux yeux des Zoroastriens l'œuvre des démons, ce qui les écartait du corps devait être jugé propre à éloigner le mauvais esprit. De même que l'eau souverainement efficace pour effacer les souillures purement matérielles, avait été jugée propre à produire le même effet quant aux souillures de l'âme et la possession du démon.

Quelque autre cause que nous ne pouvons plus soupçonner aujourd'hui a pu s'ajouter à la précédente, mais il nous semble

(1) Les lois de Manou ne laissent soupçonner l'existence de ce mythe par aucune allusion.

que le point de vue médical n'a pu rester étranger à l'introduction de cette pratique.

Quant au Lévitique il n'est pas douteux que l'hygiène et les habitudes de propreté si négligées dans certains pays de l'Orient n'aient été la fin principale de ses prescriptions si singulières à nos yeux. La civilisation tant intérieure qu'extérieure ne se développe guère chez les peuples que rien ne dégoute. L'impureté de la femme nouvellement accouchée avait une portée toute morale. On peut croire aussi en ce qui concerne l'Inde et l'Eran, que la race bovine avait été choisie pour fournir les parfums ou l'onde purificatrice non point comme représentant les nuées, mais à titre de bienfaitrice et de nourricière de l'homme, et comme image de la providence et de l'action bienfaisante des éléments, comme la plus bienfaisante et la plus utile des créatures non humaines. Ce n'est pas d'ailleurs le gomez seul qui purifie dans l'Inde, c'est aussi la bouse, le lait, le beurre et même le séjour des bœufs en un endroit ; c'est la vache en son entier et on ne doit pas oublier non plus que dans la cosmologie éranienne, il y eut deux êtres créés vivant avant tous, un homme et un taureau. Cela seul indique la position privilégiée de la race bovine en Eran.

Chez les Mazdéens dont les chefs devaient prêcher le respect de la vie de ces utiles animaux, il est encore moins étonnant qu'on ait cherché à les rendre sacrés pour ainsi dire, en introduisant ou sanctionnant l'usage du *gomez*. Employer le lait à sa place eut été trop dispendieux et eut causé trop de dommage.

La question qui intéresse le plus vivement les Zoroastriens c'est celle du caractère obligatoire de cette prescription avestique. Y a-t-il là pour eux une obligation absolue dont ils ne peuvent jamais s'affranchir, ou bien n'est-ce qu'une de ces prescriptions disciplinaires que l'autorité religieuse établit et peut abolir ou commuer en une autre ?

Nous ne pouvons juger de cela que par l'Avesta lui-même. Or d'après le texte, il semble que l'eau seule est l'agent direct et indispensable de la purification.

Près des trous, dit le Farg. VIII, 125, l'impur se purifiera le corps avec de l'eau et non avec du gomez ; il se lavera d'abord les mains, sans cela il souillerait son corps entier... On doit verser de l'eau sur le sommet de la tête au front et de là abluer

18.

Celui par l'ordre duquel la terre se soutient (flottante) au milieu des eaux, les fleuves roulent leurs ondes et la mer garde ses limites, nous nous réfugions en lui.

19.

Celui sur l'ordre de qui la troupe des dieux, habitants du ciel, donne ses fruits au karman (à l'œuvre) et l'armée des monts se tient immobile, nous nous réfugions en lui.

20.

Celui sur l'ordre de qui Çeṣa porte le sacrifice, Kāma (le Désir) conduit à l'égarement et Aryaman porte le temps, nous nous réfugions en lui.

21.

Celui sur l'ordre de qui souffle et brille l'air, le feu réside à l'intérieur (1) (des êtres) etc. » et vivent (les êtres) qui se meuvent et (ceux) qui ne se meuvent pas, nous nous réfugions en lui.

22.

Celui qui existe à l'intérieur de tout, l'unique Mystère, sur l'ordre de qui brillent toutes choses, dont la forme est l'infini, qui éclaire le cœur, nous nous réfugions en lui.

23.

Celui que les ascètes, par la vertu de l'ascétisme, se rendent accessible (qui pourrait dignement le louer ? Puisse-t-il, en retour de ces hommages, procurer le bonheur suprême), nous nous réfugions en lui.

24.

Gṛitsamada dit : Après avoir ainsi loué (Gaṇeça) les Dieux et les Munis, ô Prahrāda, se turent et dansèrent de joie.

(1) Mot-à-mot « dans le ventre, » etc.

25.

Ekadanta (Gaṇeça) leur répondit, l'âme remplie d'allégresse, par cet éloge : dans son affection pour ses fidèles (1), et tout joyeux, il dit aux dieux et aux Riṣis.

26.

Ekadanta dit : « Cet éloge me comble de joie, ô vous troupe des dieux et des Ṛiṣis ; demandez, je vous exaucerai, tous les désirs de votre âme je les remplirai.

27.

Cet éloge que vous venez de m'adresser me comble de joie ; il deviendra, n'en doutez point, la source de toutes les prospérités.

28.

Tout ce qu'il voudra, je l'accorderai à celui qui redira ce chant ; fils, petits-fils, etc., je les lui donnerai, ainsi que toutes sortes de richesses en grains et le reste.

29.

Celui qui m'offrira ce (chant) je lui donnerai des éléphants, des chevaux etc., en quantité infinie ; (il aura) un train royal, je lui procurerai la nourriture, là délivrance et le yoga qui mène à l'apaisement.

30.

La mort de leurs ennemis, leur éloignement, etc., l'amitié du roi, l'affranchissement de tout lien : voilà ce qu'obtiendront ceux qui prononceront (cet éloge) ou qui l'entendront (prononcer).

31.

Celui qui récitera 21 fois ces 21 clokas, durant 21 jours,

32.

Cet homme ne rencontrera aucun obstacle dans les trois mon-

(1) Les Bhaktâs (c'est le nom d'une secte).

des ; l'impossible, il l'accomplira ; bien que mortel, il triomphera toujours.

33.

Celui qui murmure perpétuellement cette prière deviendra Brahma (lui-même) ; tous les Dieux seront purifiés par son regard.

34.

Après avoir entendu ces paroles les Dieux et les Ṛiṣis pleins de joie et faisant l'anjali (1) s'entretinrent avec le (Dieu) au visage d'éléphant.

Tel est l'éloge d'Ekadanta.

IV.

Chant du Çivabhujaṃgaprayâta (2)

(Pour célébrer l'arrivée du serpent de Çiva)

Hommage au vénérable Gaṇeça.

1.

J'adore celui sur la joue de qui coule le mada et qui attire (par l'odeur de ce mada) des essaims d'abeilles, celui dont la trompe merveilleuse s'agite, qui est heureux de se voir le protecteur du monde, dont la défense est luisante, qui s'enorgueillit dans la destruction des obstacles, qui est aimé de Çiva et qui a le nez recourbé.

2.

Celui qui n'a ni commencement, ni fin, le premier, le Suprême, le Véridique, le Riche, qui a pour forme la pensée, l'Unique, le quatrième, l'Incommensurable, que désire le Seigneur Brahma, qui a la forme du Brahma suprême, qui est au-dessus de la parole et de la pensée, qui est la puissance de Çiva, je le célèbre.

(1) Révérence des Indous.
(2) Arrivée du serpent de Çiva.

3.

Celui qui est assis sur un trône dont la base est l'énergie et le sommet l'énergie, dont les beaux membres sont tous ornés de joyaux etc., dont le soleil et la lune forment le diadème, dont la tête a pour ornements la tresse, le serpent, la lune, la Gaṅgā, les ossements ; l'Être suprême, qui a pour amies les Çaktis, nous le louons (le dieu) aux cinq visages.

4.

Avec les noms saints de Çiva, D'Içāna, de Tatpuruṣa, d'Aghora, de Vāma etc., les six membres dont le cœur est le premier, Toi, le Suprême, qui dépasses la pensée et les trente six, que nul n'égale, qui te connaît, et comment te pourrait-on connaître ?

5.

Celui dont la moitié (du corps) est rouge comme l'éclat d'une multitude de lianes et l'autre moitié noire comme la splendeur des perles de Marutvat (Indra), Celui qu'ornent les qualités, l'Unique, la Beauté sans rivale, je l'invoque en moi-même, lui la cause des joies et des infortunes de l'Amour.

6.

Les Dieux sont venus t'honorer, ô roi des Dieux, ils ont ceint ton front sacré d'une couronne de mandaras. O Çambhu, je révère le lotus de tes pieds, c'est le navire qui permet de traverser l'Océan (des naissances) ; Bhavanī l'honore.

7.

Protecteur du monde et le mien, époux de Gaurī, prends en pitié ceux qui t'implorent, délivre les malheureux de l'infortune, ô toi que l'on comble des plus grands éloges, l'unique parent de tous, hommage à toi, hommage à toi, à toi toujours hommage.

8.

« Grand Dieu, toi le Maître des Dieux, ô Dieu principe des

Dieux, ennemi de Smara, ennemi de Pura, ennemi de Yama, ô Hara » tout en t'invoquant de la sorte, je penserai à toi avec amour ; salut à toi, ô Dieu, sois moi propice et compatissant.

9.

O toi dont l'œil est difforme, toi maître de l'Univers, de la Science, etc ; toi racine des trois Védas, ô Çambhu, ô Çiva Tryambaka, sois bienveillant, songe à moi, protège moi, rends-moi heureux, veille sur moi, sois indulgent, fais-nous passer des nuits paisibles.

10.

Tu es mon seul refuge, mon unique asile, sois-moi favorable, bienveillant, propice, écarte de moi l'abattement, si jamais tu ne laisses refroidir ton affection pour tes fidèles, sois-moi secourable, ô (Dieu) compatissant.

11.

Voici le moment de m'accorder tes faveurs, je suis prêt à les recevoir, ô Protecteur ; tu es celui qui donne, ô Maître, je n'en loue pas un autre que toi ; accorde-moi une foi solide ; sois moi favorable, ô Çambhu, et mon but est atteint.

12.

Si tu me prends pour un paon, que je sois ta monture, si pour un pécheur, place moi sur ta tête. Un serpent est bien l'ornement de ton cou : ceux dont tu fais tes membres, heureux sont-ils.

13.

Je ne puis faire le moindre mal aux autres ; comment te satisfaire ? Je l'ignore, ô habitant des montagnes ; puisque tu réserves tes faveurs pour celui qui outrage le fils de Kāntā (ta bien aimée) ou qui déshonore le père.

14.

(Te) louer, penser (à toi) (te) vénérer, j'ai ces choses à cœur,

comme il convient, ô Puissant Maître ; je t'aime sans savoir (comment t'aimer) ; retiens le lotus de tes pieds qui éteint les souffles (vitaux) et sauve le fils de Mṛkandus tremblant devant toi.

15.

Je ne vénère pas, je n'adore pas un autre Dieu que celui qui n'a point de cou (1), grâce à la tache ; ni de corps, grâce au serpent, ni de mains, grâce aux crânes, ni de front, grâce à son œil flamboyant, ni de diadème, grâce à la lune, ni de (côté) gauche, grâce à la femme.

Tel est en entier le chant du Çivabhujamgaprayāta, composé par le brahmane Çaṅkara, prêtre mendiant, Paramahaṃsa, le vénérable.

V.

ELOGE DES CINQ SYLLABES DE ÇIVA. (2)
HOMMAGE AU VÉNÉRABLE GAṆEÇA.

1.

A celui qui a pour parure le roi des serpents, qui a trois yeux, qui a pour fard de la cendre, au Puissant Maître, à l'Eternel, au Pur, à celui qui a pour habits les points (cardinaux) (3), qui est la syllabe na, à Çiva hommage.

2.

A celui que recouvrent le santal et les flots de la Mandākinī, au Maître de Nandi, au protecteur des Pramathas, à celui que l'on honore avec les fleurs nombreuses du Mandara, à (celui qui est) la syllabe ma à Çiva hommage.

3.

A Çiva, au soleil des lotus innombrables du visage de

(1) C.-à-d. qui semble n'avoir point de cou à cause de la tache qui le recouvre tout entier, ni de corps à cause du serpent qui le fait disparaître dans ses replis, etc.

(2) Ces syllabes sont *Na-mas — Çi-vá-ya*. Hommage à Çiva.

(3) Qui ne porte point d'habits, qui est Digambara (revêtu de l'espace, qualificatif des ascètes qui vivent nus ou peu s'en faut.

Gaurī, au destructeur du sacrifice de Dakṣa, au vénérable Nīlakaṇṭha, qui a pour emblème le taureau, à celui qui est la syllabe çi, à Çiva hommage.

4.

A celui dont la tête est vénérée des dieux et des Indras, des Munis, fils de Gautama, à celui qui naquit d'une cruche, à Vasiṣtha, à celui qui a pour yeux le soleil, la lune et Vaiçvānara, qui est la syllabe va (vā) à Çiva salut.

5.

A celui qui a pour forme propre (celle des) Yakṣās, qui porte la tresse (de cheveux) qui tient à la main le Pināka (la massue), à l'Éternel, au divin, au dieu, à l'ascète qui s'habille des points (cardinaux) à celui qui est la lettre ya, à Çiva, hommage.

6,

Celui qui, en présence de Çiva, lirait bien cet hymne des 5 syllabes, atteindrait le séjour de Çiva et se réjouirait avec Çiva.

Tel est l'éloge des 5 syllabes de Çiva composé par le vénérable brahmane Çaṅkara. Hommage au vénérable Sāmbasadā-Çiva.

NOTES.

3e Prière. — Ganeça est encore l'objet de cette prière qui a pour auteur *Nārada :* elle se compose de douze invocations du Dieu sous autant de noms différents : c'est une sorte de litanie.

4e Prière. — Il s'agit toujours de Ganeça dont on énumère les exploits et les dons. — Cette prière s'appelle huitain, comme plusieurs autres que nous verrons dans la suite. A partir du vers 9, il ne s'agit plus, en effet, que de prescriptions ou de rubriques analogues à celles que nous avons rencontrées à la fin de la 2e Prière et que nous retrouverons partout d'ailleurs ; mais ici elles ont ceci de particulier que l'auteur les met dans la bouche même de Ganeça ; ce qui doit rendre le huitain d'autant plus recommandable, puisque c'est le Dieu auquel il s'adresse qui se fait garant en personne de ses heureux et puissants effets.

Le 4e jour (de la quinzaine lunaire probablement) est désigné comme l'une des époques les plus favorables pour invoquer Ganeça v. 10.

A la fin de chaque invocation se trouvent ces mots, en guise de refrain : « Ganeça, nous le saluons et le vénérons. »

5e Prière. — Ganeça, sous le nom d'*Ekadanta*, est le Dieu que l'on invoque dans cette prière. Elle lui est adressée, à la fois, par les Dieux et les ascètes ; les premiers ont à leur tête *Viṣṇu*, les autres *Bṛghu* : c'est un exemple curieux de ce que Max Muller appelle « kathénotéisme », c.-à.-d. de cet usage qu'ont les Hindous de considérer le Dieu qu'ils invoquent présentement comme le plus grand de tous, pour le moment du moins, car il lui faudra céder sa place à celui de ses confrères qu'ils imploreront l'instant d'après. Or, ici, non seulement Ganeça est au-dessus des autres Dieux mais c'est *Viṣṇu* le plus grand de tous, qui vient à la tête du cortège divin, proclamer la supériorité de son collègue en lui adressant lui-même, avec les autres, cette prière. A la fin de chaque verset, arrive le refrain : « Qu'il soit (Ganeça) notre refuge, ou : sois notre refuge ». — J'avoue que l'éloge fait par les Dieux et les Rois de Ganeça est complet : il ne lui manque rien, si ce n'est, peut-être, un peu de clarté ; car telles stances, par exemple la 12e et la 13e, pour ne parler que de celles là, semblent bien appartenir à ce charabia qui tient une si large place dans les spéculations philosophico-théologiques de l'Inde. — Ganeça cependant, au dire de *Gṛtsamada* (v. 25) se montra enchanté de cet éloge et dans l'élan de sa joie il alla jusqu'à promettre à celui qui aurait toujours cette prière à la bouche, d'en faire un autre Brahma (v. 33). « Tous les Dieux, ajouta-t-il, seront purifiés pas son regard. » Les Dieux, loin d'en vouloir à Ganeça, de multiplier ainsi les compétitions à la dignité suprême et d'augmenter à l'infini le nombre de leurs concurrents, « s'inclinèrent pleins de joie devant Ganeça et s'entretinrent avec lui. » v. 34 et dernier.

Contrairement à son usage, l'éditeur n'indique pas la source, puranique ou non, à laquelle il emprunte cette prière.

BIBLIOGRAPHIE.

Cours d'Épigraphie Latine, deuxième édition entièrement refondue et accompagnée de planches et de figures, par René Cagnat, professeur d'épigraphie et antiquités romaines au Collège de France. — Paris, Thorin, 1889. Gr. in-8, XXVI-437 pp.

Il est des livres qui ont et méritent la rare fortune de ne point relever directement de la critique : avant même qu'elle ait eu le temps de s'en emparer, le public les a jugés, et leur rapide succès prévient tous les éloges qu'elle leur réserve. Dire que le *Cours d'Épigraphie Latine* de M. R. Cagnat est parvenu en moins de deux ans à sa deuxième édition, n'est-ce point faire entendre qu'il est venu à son heure, et que maitres et élèves y ont trouvé à l'envi ce qui leur avait manqué jusqu'à présent, les uns un manuel précis et aisément maniable, les autres un répertoire aussi sûr que complet ?

On peut dès aujourd'hui prédire que ce succès, presque sans précédent pour un ouvrage aussi spécial, ne se démentira point, car l'auteur n'a rien négligé de ce qui peut le confirmer et l'accroitre. Cette seconde édition n'est pas une simple réimpression, tant s'en faut : M. Cagnat y a multiplié les informations de toutes sortes, les références et les exemples, déjà si nombreux et variés dans la première ; il y a ajouté des chapitres entiers, et l'a grossie d'un index des abréviations et sigles épigraphiques qui à lui seul n'occupe guère moins de 80 pages. Il n'en faudrait pas davantage pour juger des services que doit rendre un pareil ouvrage à tous ceux, antiquaires, historiens, humanistes, voyageurs, qui, par profession ou par curiosité, se donneront la tâche de déchiffrer quelque inscription romaine.

Le livre, qui débute par une ample bibliographie, traite dans une Ière partie (pp. 1-34, 2 grandes planches) des alphabets, lettres et chiffres usités dans les inscriptions romaines. Avouerai-je un scrupule de grammairien ? Je voudrais que M. Cagnat en fit disparaitre la vieille étymologie *littera a linendo* (p. 2), contre laquelle proteste même l'orthographe usuelle du mot. Relever un pareil détail, c'est ne savoir à quoi se prendre.

La IIe partie (des éléments communs aux différentes classes d'inscriptions, (pp. 35-217) comprend trois chapitres : — 1° les noms propres (prénoms, noms, surnoms, filiation, transmission des noms divers en cas de filiation légitime, naturelle, adoptive, de naturalisation, etc., noms des esclaves, des affranchis) ; — 2° le cursus honorum (manière de le formuler dans l'ordre direct, dans l'ordre inverse, listes complètes et alphabétiques de tous les emplois de la carrière sénatoriale, de la carrière équestre, des carrières inférieures, avec l'équivalent grec

du terme latin et son abréviation épigraphique) ; — 3° noms et titres des empereurs et des membres de leur famille. Ce dernier chapitre se termine par une liste chronologique des empereurs romains avec l'indication de leurs noms et surnoms, de leurs puissances tribunices, de leurs consulats et de leurs salutations impériales : voilà donc les débutants et les profanes eux-mêmes mis en mesure de dater tout au moins, parfois de critiquer, une inscription publique de l'époque impériale.

La IIIe partie (pp. 219-332) étudie les diverses classes d'inscriptions et la forme propre à chacune d'elles : elle fait successivement passer sous nos regards les dédicaces aux divinités, les inscriptions honorifiques, les inscriptions gravées sur les édifices, les inscriptions funéraires, — pourquoi l'auteur transcrit-il constamment *Diis Manibus*, alors que *Dis* est d'un excellent latin ? — les actes publics et privés (lois, plébiscites, sénatusconsultes, diplômes militaires, documents publics de toute espèce, contrats privés), enfin les inscriptions sur objets divers (sur blocs et lingots, sur briques et tuiles, sur vases, armes et bijoux, sur poids et mesures, etc.) : le tout avec quelle sûreté et quelle richesse d'information, il est à peine besoin d'y insister en parlant de l'œuvre d'un épigraphiste à qui non seulement tous les recueils sont familiers, mais qui en a lui-même fourni sa bonne part par ses explorations répétées et fructueuses au cœur de la Tunisie.

Un chapitre complémentaire sur la restitution des inscriptions mutilées et sur la critique des inscriptions, la longue table des sigles et une table analytique de l'ouvrage complètent ce beau volume, dont la correction typographique est irréprochable. Voici quelques lapsus d'impression relevés au cours de la lecture, ne fût-ce que pour en faire apprécier l'insignifiance : p. 5, l. 18, *pingius*, lire *pinguius* ; p. 101, col. 2, en bas, *periundo*, lire *feriundo* ; p. 153, l. 16, il paraît y avoir un F. de trop dans le contexte de l'inscription ; p. 203, l. 19, *182*, lire *282* ; p. 253, l. 29, *ni*, lire *ne* ; p. 260, l. 1, *de*, lire *du* ; p. 266, l. 16, supprimer le trait d'union après *stipendia* ; p. 308, avant-dern. ligne, lire *anadyomènes*.

La Belgique, qui a tant fait pour l'histoire des institutions romaines, ne peut manquer d'accueillir avec une faveur toute particulière ce livre qui les fait revivre sous nos yeux.

V. H.

Notes de lexicographie berbère, par M. René Basset, professeur d'arabe à l'Ecole supérieure des lettres d'Alger ; in-8°, 100 pag. ; Paris 1888.

Nous arrivons tard pour signaler un petit volume, déjà connu sans doute des spécialistes, dans lequel M. René Basset continue à faire part au public du résultat de ses recherches consciencieuses sur les nombreux dialectes berbères.

Il serait superflu de rappeler l'intérêt scientifique de cet objet. Ne s'agit-il pas d'un groupe linguistique qui, dès une époque très reculée, dominait dans presque toute l'Afrique septentrionale, et qui est encore vivant dans une foule d'idiomes de l'Algérie, du Maroc, de la Tripolitaine, du Sahara, depuis le *zénaga* des bords du Sénégal jusqu'au *syouah* de l'Oasis égyptienne, depuis le *zouaoua* du Jurjura jusqu'au *tamachek'* des Aouelimmiden ?

Il n'y a pas moins d'une dizaine d'années que M. Basset, en éditant avec traduction le poème de Çabi, a inauguré, dans cet important domaine, une suite de travaux qui révèlent une compétence spéciale. Cette série de *Notes de lexico-*

graphie est la quatrième qu'il publie. Elle comprend trois parties, dont la première a pour objet le touareg du Touat et du Gourara, la seconde, l'argot du Mzab, et la troisième, le touareg des Aouelimmiden. Malgré son titre modeste, elle n'est point une sèche nomenclature de mots : outre les vocables et les expressions recueillis par l'auteur pendant deux missions que lui avait confiées le gouverneur de l'Algérie, on trouvera ici quelques spécimens de textes en touati et en gourari ; chaque section, sauf la deuxième, débute par un aperçu ethnographique et historique, joint à un résumé des principales particularités phonétiques et morphologiques ; de plus, les mots des trois vocabulaires sont comparés avec les formes correspondantes de plusieurs autres dialectes des plus voisins ou des moins étudiés jusqu'ici. Ces notes ne constituent donc pas seulement un appoint précieux à la somme des éléments sur lesquels les travailleurs de l'avenir asseoiront une classification définitive, ainsi qu'une grammaire et un dictionnaire comparés du berbère : elles sont déjà un acheminement lointain, mais excellent, vers la réalisation de cet idéal.

Au demeurant, bien que M. Basset nous parle continuellement de *dialectes*, ce serait sans doute outrer la portée de ce terme que d'en inférer qu'il considère comme un fait acquis la réductibilité de tous les parlers divers à une seule langue proprement dite. Mais ce qui est du moins certain dès maintenant, nonobstant les divergences grammaticales et surtout lexicologiques, c'est que les idiomes berbères constituent une famille linguistique d'une unité, d'une cohésion particulièrement remarquable.

J. Forget.

Nous avons reçu d'Athènes un numéro de la Neue Freie Presse de Vienne contenant une lettre d'un architecte viennois et d'un officier prussien relative au différent Schliemann-Boetticher.

Cette lettre atteste que le Dr Schliemann n'a point supprimé une partie de la relation de ses découvertes qui aurait été contraire à son système et de plus que l'on a constaté dans les fouilles des restes de maisons et de villes détruites. Il serait très intéressant de voir un rapport complet sur cette affaire. Il se peut qu'il y ait à la fois et ville et nécropole. En tout cas, nous le répétons, nous ne comprenons point en quoi la différence de nature des cités découvertes peuvent diminuer ou augmenter le mérite des travaux de Schliemann. Du reste, le Muséon étant ouvert aux discussions scientifiques, on y recevrait avec plaisir tout ce qui peut confirmer la thèse de M. Schliemann comme le reste.

— M. le Dr C. Turrini, professeur de sanscrit à l'université de Bologne, nous envoie un extrait de la traduction complète du Véda qu'il prépare depuis plusieurs années. C'est la version de l'hymne 48 l. I adressée à l'Aurore par le poète Pratkaṇva Kāṇva et l'une des plus belles du livre. Il est difficile de rendre avec plus de vérité ces beaux vers du poète Indou. Ce court extrait donne une excellente idée de l'ouvrage entier que l'on verra paraitre avec une vive satisfaction. C'est en même temps une œuvre de piété fraternelle dédiée à la mémoire d'un homme de cœur qui a passé en faisant le bien.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient de décerner pour la première fois, le grand prix Loubat destiné à récompenser le meilleur ouvrage publié sur l'Américanisme pendant une période de 3 ans. C'est à M. de Rosny

qu'est échu l'honneur de recevoir ce premier prix. Il lui a été donné pour ses travaux sur l'écriture hiératique du Yucatan, travaux qui ont ouvert la voie à des découvertes ultérieures et montré la vraie méthode à suivre. Un second prix a été décerné à M. B. Siméon auteur d'une traduction des Annales de Chimalpakin.

Les lauréats sont tous deux membres de la société américaine de France.

— La maison Hachette vient de publier une série de livres classiques que nous devons signaler aux professeurs. C'est d'abord une *Grammaire latine élémentaire* par MM. Michel Bréal et Person. Le nom de ses auteurs, du premier surtout, nous dispensent de tout éloge. Elle est accompagnée de deux volumes d'excellents exercices bien expliqués et gradués par M. S. Pressard.

Une autre série comprend deux grammaires françaises différentes par MM. Brachet et Dussouchet. La première comprend deux volumes : l'un, la grammaire complète, l'autre, la grammaire abrégée. La seconde en a trois : cours élémentaire, cours moyen et cours supérieur de langue française. Le cours supérieur est plus étendu que la grammaire complète.

Ces différents ouvrages seront employés utilement selon le degré de l'enseignement pour lequel chacun est fait.

ERRATA DE LA PARTIE PRÉCÉDENTE.

p. 597	l. 50	lis. *pi-it-lu-ḥa-ak.*
» 599	» 14	» *rex* (au lieu de vex).
» 603	» 6	» *par la batlak.*
» 605	» 22	» *ristan ilani.*
» 607	» 24, 28, 30	» *ir (ua), ua*
» 598	» 4 note	» dans la note c. 1, l. 18.

NOTICE

HISTORIQUE ET GÉOGRAPHIQUE

SUR

LA CHARACÈNE.

---

1. Le royaume de Characène (1) était situé dans les bouches du Tigre et de l'Euphrate, entre la Susiane au N., l'Elam à l'E, l'Arabie à l'O. et le golfe Persique au S. Elle tirait son nom de la ville de *Charax* qui en était la capitale, et elle faisait partie de la *Mésène*. Cette dernière province, beaucoup plus considérable, comprenait d'une manière générale tout l'ancien delta du Tigre et de l'Euphrate depuis la mer, et la grande île formée par ces deux fleuves, jusque près de Séleucie. Les anciens auteurs, comme les écrivains orientaux emploient très rarement le nom de « Characène », ils se servent surtout des mots de « Mésène, pays voisins de la mer Erythrée, Parapotamie, pays des Arabes » etc. Les documents sont en outre rares. Il est donc difficile de séparer l'histoire de la Mésène de celle de la Characène.

2. Lorsque, en 1817, Saint-Martin lut devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, des fragments de ses « Recherches sur l'Histoire et la Géographie de la Mésène et de la Characène » (2), ces deux contrées n'avaient guère occupé, jusque là, l'attention des historiens et des archéologues. Les quelques médailles alors connues, des rois de la Characène, étaient

(1) ou Kharacène ; dans Ptolemée Χαρακηνὴ Σουσιανῶν pour la distinguer d'une autre Characène de Cilicie ; lat. *Characene*.

(2) L'ouvrage a paru en 1838, après la mort de l'auteur, par les soins de Félix Lajard.

classées au nombre des incertaines ou attribuées à tort soit aux Arsacides, soit à la Bactriane, soit même à l'Arménie. Ce fut Visconti, le savant antiquaire, qui, dans son *Iconographie ancienne*, parue en 1811, découvrit en quelque sorte la Characène, en restituant à ce pays, des monnaies sur l'origine et le sens desquelles les Numismatistes du siècle dernier, Corsini, Fröhlich et Eckhel lui-même s'étaient trompés. Le remarquable livre que Saint-Martin a consacré à l'histoire de la Characène et un autre Mémoire sur le même sujet, de M. Reinaud (1) ont ouvert la voie et guidé les travaux des Numismatistes dans cette branche de la Numismatique de l'Asie ancienne. C'est ainsi que Victor Langlois (2), M. de Prokesch-Osten (3), et M. W. Waddington publièrent et décrivirent successivement un certain nombre de pièces d'argent de potin et de cuivre découvertes dans la Basse-Chaldée et présentant les types et les noms des rois grecs de la Characène.

3. Le travail de M. Waddington est de 1866 (4) ; il comprend la description de toutes les monnaies alors connues et il donne la première liste chronologique de ces rois, avec les dates d'après les documents eux-mêmes. — Les monnaies de Characène sont en effet datées, comme les monnaies des rois Parthes et celles des rois de Syrie, de l'ère des Séleucides (Octobre 312 av. J.-C.), ce qui a permis d'avoir une chronologie relativement exacte pour la plupart des souverains. — Depuis, M. A. de Longpérier (5) et M. de Sallet (6) ont également enrichi le domaine de la Numismatique characénienne. L'auteur de ces lignes enfin, dans un travail récent (7), a tenté de donner un

(1) Le titre est *Mémoire sur le commencement et la fin du Royaume de la Mesène et de la Kharacène* 8° Paris 1861. Le même travail a reparu avec quelques développements et additions, en 1864, dans le Recueil de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

(2) Dans sa *Numismatique des Arabes avant l'Islamisme* 4° Paris 1859 ; et dans une Lettre à R. Chalon sur des *médailles des Dynastes de la Mésène*, Bruxelles 1862.

(3) V. le *Numismatische Zeitschrift* de Vienne, 1869 et passim.

(4) Il se trouve dans les *Mélanges de Numismatique* du même auteur.

(5) Dans l'ancienne *Revue Numismatique* 1863 et 1874.

(6) V. principalement le *Zeitschrift für Numismatik* de Berlin t. VIII (1881) p. 215-39.

(7) V. Revue (française) de Numismatique, 1889 p. 211 et 361.

essai de déchiffrement des monnaies à légendes sémitiques frappées par les successeurs des rois grecs à Charax. Il faut également mentionner les auteurs orientaux comme Tabari, Hamzah d'Ispahan, Ibn-el-athir, Yacout, Aboulfeda, dont les ouvrages publiés depuis un quart de siècle, ont fourni aussi d'utiles indications sur la géographie et l'histoire de la région du bas Tigre.

Grace à ces travaux de toute sorte, il est possible aujourd'hui de compléter les anciens ouvrages de St Martin et de Reinaud, qui conservent bien entendu toute leur valeur. Il reste sans doute encore des points obscurs, notamment l'époque du règne de la dynastie araméenne, mais il y a aussi un ensemble de documents et de faits qui sont suffisants pour permettre de retracer, au moins d'une manière sommaire, la géographie et l'histoire de la Mésène et de la Characène. — Tel est le but de la présente notice.

4. *Géographie*. Pline l'ancien (1) paraît être le premier qui ait employé le mot de « Characène » ; Strabon se sert encore du terme générique de « Mésène » (2). Ptolémée cite la Characène (au delà de Charax Pasinou) et le golfe de Mésène *Maïsanites colpos* c'est-à-dire le nord du golfe persique (3). C'est le long de la mer que s'étendait cette province au S., mais au N., les limites exactes ont toujours été mal définies. Il est certain toutefois que le nom de « Mésène » a été tout d'abord donné à la partie située entre le Tigre et l'Euphrate au-dessus de Digba, et que plus tard ce mot s'étendit à tout le territoire au-dessous du confluent de ces deux fleuves et jusqu'à la mer. Ce qui a fait croire à Danville (4), à Vincent (5) et à Droysen (6) qu'il y avait *deux* Mésène. Chez les auteurs syriaques et arabes, toute cette contrée n'est connue que sous le nom de Maïshân, Meïsân qui paraît être un mot indigène (le *Mesha* de la Genèse ?) plutôt

(1) *Histoire Naturelle* VI, c. 31 (Edit. Littré I p. 262).

(2) Μεσήνη II, c. 1 § 31.

(3) ἡ δ'ὑπερ τὸν Χάρακα Πασινοῦ, Χαρακηνή, *Geogr.* VI, 3 § 3. Le Μαισανίτης κόλπος est cité V, 19 § 1 et VI, 7, § 19.

(4) Danville, *Recherches géograph. sur le Golfe Persique* dans l ancien Recueil de l'Acad. des Inscript. t. XXX (1764) p. 132 à 198.

(5) Vincent, *Voyage de Néarque*, trad. Billecocq, Paris 4° an VIII p. 418.

(6) Droysen, *Hist. de l'Hellénisme*, trad Bouché-Leclercq, t. II p. 745.

que le mot grec μέσον moitié, milieu, comme l'ont cru Danville, Vincent et Quatremère (1). Toute la région marécageuse du bas Tigre était appelée (Strabon, Pline, Arrien (2)), *lac Chaldaïque*, sorte de vaste lagune dont l'étendue et la configuration ont varié avec les siècles. Par suite des changements successifs que les deux grands fleuves ont subis dans leurs cours, et aussi par suite des ravages de la mer, cette contrée que le voyageur Thévenot comparait, au XVIIe s., à la Hollande, n'est plus aujourd'hui la même qu'il y a 2000 ans. Les villes ont disparu, l'ancien lit de l'Euphrate s'est confondu avec le Tigre qui, sous le nom de Pasi-Tigris (mod. Chatt-el-Arab) coule seul depuis Digba jusqu'à la mer. A l'époque de Pline, la ville de Charax était plus loin du golfe qu'au temps de sa fondation, par suite du retrait de la mer. — Les rois d'Assyrie, Cyrus, les Achéménides, Alexandre, en un mot tous les différents souverains qui ont régné en Characène ont été obligés de faire des travaux d'assèchement et des digues pour protéger le pays contre les invasions de la mer, et pour maintenir libre la navigation du Tigre et des canaux. (3) Les auteurs arabes Beladori (4) et Yacout (5) nous apprennent que, sous les Sassanides, le pays fut à plusieurs reprises submergé par les eaux, notamment sous Kobad vers l'an 502 et plus tard en l'an VII de l'Hégire. Quelques-uns de ces souverains, Chosroès I et Hormisdas IV firent rétablir les digues aux environs de *Kârak* qui était toujours resté la ville importante, et refaire les terres pour les rendre propres à l'agriculture.

(1) V. St Martin op. l. p. 9 — et Quatremère *Journ. des Savants* 1857, p. 617. De l'idée de *milieu* on a passé à celle de « terre environnée par les bras d'un fleuve. » C'est dans ce sens que Dion Cassius (LXVIII, 28) avait dit aussi « que la Mesène était une *île* du Tigre dont Attambilus était roi. »

(2) V. les passages de ces auteurs cités par St Martin op. l. p. 89.

(3) V. sur les canaux de Babylonie et d'Assyrie et sur les travaux d'arts dont ils ont été l'objet, un excellent et fort curieux travail de A. J. Delattre paru en 1888 dans la *Revue des Questions Scientifiques*, sous le titre de *Les Travaux Hydrauliques en Babylonie*. Les canaux avaient une telle importance qu'une déesse particulière *Belit râti* était préposée à leur protection. A l'époque du géographe arabe Yacout (XIIIe s.) il y avait encore un nombre considérable de ces canaux (*nahr*). Pline nous apprend que les habitants de la Characène coupaient les digues pour se défendre contre l'ennemi.

(4) V. Mordtmann *Neue Beiträge zur kunde Palmyra's* 1875, p. 16.

(5) Dans le *Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellschaft* 1864, p. 410.

5. Voici les noms des villes de la Characène que nous ont conservés les auteurs anciens :

La capitale de la Characène était *Charax* que les auteurs anciens, Pline, Josèphe, Ptolémée, Lucien ne désignent jamais autrement que sous les deux noms de Σπασίνου χάραξ « la ville de Spasines ou Hyspaosinès » pour la distinguer d'autres villes portant le même nom, notamment Charax de Médie (1). Pline nous apprend que Charax était placée sur une colline artificielle entre le Tigre et l'Eulaeus. Elle fut fondée par Alexandre le grand et peuplée avec les colons d'une autre cité royale appelée Durine (dont l'emplacement était déjà inconnu du temps de Pline) et avec les vétérans de l'armée macédonienne qui habitaient spécialement un faubourg nommé Pella. Quoique entourée d'œuvres d'art pour la défendre contre les attaques des deux fleuves, elle fut plusieurs fois détruite par les eaux. Antiochus III le grand la rétablit une première fois vers l'an 204 av. J.-C. et l'appela de son nom. Ravagée de nouveau par les inondations elle fut reconstruite par Hyspaosinès fils de Sogonadacès qui éleva des digues et lui donna son nom après avoir exhaussé le terrain sur une longueur de trois mille pas (environ 5 kilom.). Le port était alors à dix stades (1800 mèt.) de la mer, mais du temps de Pline elle en était beaucoup plus éloignée (2) par suite du mouvement des alluvions. Après la chute des dynasties locales, Charax passa sous la domination des Sassanides qui la restaurèrent et y mirent un gouverneur, elle prit alors le nom de *Karak-Maishan* (Charax de Mésène) et

(1) près de Rhaga et des Portes Caspiennes, où Phraate I transporta des Mardes de l'Iran oriental (en 172 av. J.-C.) Dans la Table de Peutinger, Spasinou-Charax figure sous le nom de *Spasinu carra*. Le mot χάραξ est dérivé de l'araméen *Karak*, *Karka* qui a le sens de « retranchement, ville forte ». C'est M. Quatremère (Journ. des Savants 1857 p. 628) qui a le premier indiqué cette étymologie. Dans les inscriptions palmyréniennes la capitale de la Characène est désignée sous le nom de Karak-Hispasina, ou simplement *Karka* « la ville » V. de Vogüé *Syrie centrale*, f° 1868 p. 10. On trouve des *Karakh* dans les inscriptions assyriennes.

(2) Pline (VI, 31) dit que cette distance était de 120 mille pas ou 177 kilomètres ce qui est évidemment une erreur en trop. Marcien d'Héraclée (I, 5) en disant que de la bouche orientale du Tigre à Charax il y avait 80 stades ou 14 kil. commettait une erreur en moins. Mohammerah, la ville moderne qui est sur l'emplacement de l'ancienne Charax est à environ 80 kilom. de la côte.

plus tard, sous les premiers Khalifes, simplement le nom arabe *Misân*. C'était un atelier monétaire important pendant cinq à six siècles.

6. *Tiridon* ou *Térédon* sur la mer à l'ancienne embouchure de l'Euphrate (Strabon XVI, 3, et Denys Periég. 982; *Ammien Marc.* XXIII, 6, 10) ou sur une des bouches occidentales du Tigre (Ptolémée V, 20). Elle passait pour avoir été fondée par Nabuchodonosor sous le nom de *Tirat-dounya* pour arrêter les incursions des arabes du désert et aussi comme débouché commercial sur le golfe Persique. (1) Du temps d'Alexandre et encore du temps de Pline, Térédon était le premier port de la Characène que l'on rencontrait en venant de la mer. C'est là que la flotte de Néarque jeta l'ancre en venant de l'Inde ; c'est de là que partit Androsthène quand il fit son exploration de l'Arabie (Strab. l. l.). Arrien appelle ce port *Diridotis* (2). Térédon existait encore au VI[e] s. de J.-C. et est mentionné dans la chronique d'Eusèbe et dans Etienne de Byzance, mais le port était ensablé et les navires étaient obligés de remonter à Forath et à Apologos pour relâcher. D'après Eratosthène (Strab. II et XVI) Térédon était à 3000 stades de Babylone (envir. 550 kil.) et à 10 jours de navigation des îles Tyrus et Aradus du Bahrein. Ces îles ainsi que toute la côte arabe faisaient un grand commerce d'épices.

Ampa située à l'embouchure du Tigre d'après Hérodote (VI, 20) ; Darius y avait fait transporter des Milésiens ; c'est probablement la même que l'*Ampelome* de Pline.

7. *Forath* (identifiée à tort avec l'Οραθα d'Arrien *Parthica* XVI) sur la rive droite du Pasitigris, c'est-à-dire sur un des anciens bras de l'Euphrate, au N. de Térédon mais au S. de Charax. Elle est mentionnée dans une inscription grecque qui parle d'une caravane *synodos* venant de Forath et de Vologesias (3). D'après les écrivains arabes cette ville avait été fondée par Artaxercès I Bahman (Longuemain) vers 440 av. J.-C., d'où le nom de Bahmanchîr qu'elle prit sous les Sassenides. Elle est

(1) Il s'agit de Nabuchodonosor l'ancien, car elle est citée par ex. dans la grande Inscription de Sargon (vers 721). V. Oppert *Les Inscriptions des Sargonides*. V. aussi Lenormant *Document Chaldéen* 1868 p. 126 et *Bérose* p. 220.

(2) V. *Geographi Minores* édit. Didot, 1855 p. 366.

(3) De Vogüé *Syrie centrale* p. 9 ; de Longpérier *Œuvres* t. I, p. 204.

mentionnée sous le nom de *Epara* dans la carte de Peutinger. (1)

8. *Apologos* (Obolah, Abolagh des Arabes) sur le Pasitigris, au N. de Charax. Le Périple de la mer Erythrée (2) mentionne cette ville comme place importante de commerce sur l'Euphrate et près de Spasinou-Charax. L'auteur du Périple n'y est pas allé car venant de l'Arabie, il n'a pas dépassé le *Asabon akron* (Maketa Akron de Néarque, le détroit d'Ormuz) mais il la cite comme située au fond du golfe et comme étant un port *régulier*, ἐμπόριον νόμιμον, ayant par suite ses entrepôts, ses arsenaux et assez d'eau pour les navires d'un fort tonnage. Après la chute de Térédon et plus tard, de Spasinou-Charax, Apologos resta le grand port du golfe Persique jusqu'à ce qu'il disparût à son tour devant Bassora.

9. *Digba* au confluent du Tigre et de l'Euphrate (Pline VI, 31, 1) la Διδιγούα Didigva, de Ptolémée (V, 20, 4). Par sa position au point de jonction des deux grands fleuves cette ville devait avoir une grande importance considérable pour le commerce comme au point de vue stratégique. Elle est citée dans les inscriptions babyloniennes sous la forme Di-ga-ba (3).

10. *Apamée* dite *de Mésène* pour la distinguer des autres villes de ce nom en Syrie, en Bithynie etc. Celle-ci était située sur le Tigre au confluent d'un canal ou d'une rivière. Les passages de Pline, de Ptolémée et d'Etienne de Byzance étant peu clairs, on en a conclu qu'il y avait eu deux villes de ce nom sur le bord du Tigre, l'une près de Séleucie et l'autre plus au S. au confluent de l'Euphrate (4). La question des deux Apamée restera longtemps indécise comme pour un grand nombre de villes anciennes de la Mésopotamie et de la Chaldée, dont l'em-

(1) Elle est seulement placée au-dessus de Charax au lieu d'être en aval, mais l'exactitude topographique n'est pas toujours observée dans la Table de Peutinger.

(2) Périple § 35. C'est le seul document ancien qui cite Apologos. Par contre Obolah (ou Obollah) est très souvent mentionné chez les géographes arabes V. Reinaud *Mém. sur la Mésène*, édit. in 4° p. 59 sq.; Yacout dans le *ZDMG* 1864 p. 418.

(3) C'est la ville moderne Kornah ou Gournah.

(4) Telle est l'opinion de Danville, de Droysen (*Hellenisme* II p. 747) et de G. Long (*Diction. of greck geogr.* de Smith I p. 152). St Martin a soutenu avec raison qu'il n'y avait eu en Assyrie et en Mesène qu'une ville du nom d'Apamée V. *Rech. sur la Mésène* etc. p. 77 à 102.

placement n'a pu être retrouvé. Tel est le cas par exemple de *Babytace* qui serait dans la Mésène sur le Tigre d'après Pline, et en Perse suivant Etienne de Byzance (1) — de *Pétra* des Nabatéens (distincte de Petra d'Idumée) sur l'existence de laquelle on a tant écrit (2) — de *Soractia* près de la Characène et du golfe Persique et qui était déjà une ville disparue, du temps de Pline (peut-être la *Sorrak* des Arabes) — de *Barbatia* et *Thumata* autres villes citées par Pline comme étant sur le Tigre et dépendant des possessions des rois de Characène (3) — de *Besamis* enfin, la Βαίσαμψα de Polybe et d'Etienne de Byzance, célèbre par un temple du soleil, οἶκος ἡλίου, en araméen *Bît-Shamsha* et dont la position exacte est restéé inconnue (4).

11. Toutes ces villes étaient importantes pour le commerce de ces contrées. La Characène était le lieu de transit pour toutes les relations commerciales de l'antiquité avec le golfe Persique, l'Arabie, l'Inde et l'extrême orient. Les marchandises venant de la Méditerranée, d'Égypte et du Sud de la Syrie passaient par Gaza, Petra d'Idumée (mod. Sela), le désert, le pays des Omans et arrivaient soit à Térédon, soit à Forath. Les marchandises et les voyageurs venant du golfe et de la Perse passaient aussi par ces deux ports, d'où les navires remontaient avec la marée (*secundo aestu* dit Pline) jusqu'à Charax, Apologos et de là jusqu'à Digba. Une fois dans ce port de transit ils se dirigeaient : soit à l'Est sur le Tigre par les deux villes de Barbatia et Thumata, les autels d'Hercule, Apamée et Seleucie ; soit à l'Ouest sur l'Euphrate par Hirâ, Vologesia et

(1) C'est à Babytace que les habitants, au dire de Pline et de Solin Polyhistor (§ 55 p. 34) enfouissaient l'or en terre, par haine de ce métal.

(2) V. St Martin, ouvrage cité p. 31 et 187. Ce savant auteur est le seul qui ait soutenu l'existence des deux Petra. V. Quatremère, *Mém. sur les Nabatéens* p. 71. L'erreur vient d'un passage de Pline (VI, 32, 4) donnant une fausse distance de Petra d'Idumée au Golfe persique.

(3) « Characenorum regi parere » dit le naturaliste latin (VI, 32, 5).

(4) On sait seulement qu'elle était dans le voisinage de la mer. Cette ville est la même que celle que Yacout appelle *Besâmeta* et Mokadessi *Besamia*. V. Blau *Altarabische Studien ZDMG* 1873 p. 325 et *Numismat. Zeitschr.* de Wien 1877 p. 270. Βαρσάμψη de Ptolemée (V, 18, 5) doit être corrigé en Βαίσαμψη. Etienne de Byz. dit lui-même que « Σάμψα désigne παρὰ τοῖς Ἄραψιν ὁ ἥλιος. »

Babylone, et de là à Palmyre par le désert. Apamée parait avoir été la limite extrême N. de la Mésène, tout contre l'Adiabène et la Sittacène. Cette partie septentrionale de la Mésène était appelée Parapotamie parce qu'elle était formée par les deux fleuves et un canal. — On a vu que des inscriptions palmyréniennes datées de 147 et 193 de J.-C. mentionnent des caravanes venant par le désert, de Karak et de Vologesia. Le Tarif de Palmyre qui est de l'an 137, énumère parmi les marchandises sujettes aux droits, les épices, les huiles aromatiques et essences venant d'Arabie par le Tigre et l'Euphrate et qui étaient frappées d'un droit d'entrée à Palmyre (De Vogüé *Syrie centrale* 1877 et *Tarif de Palmyre* 1883. Reckendorf *Zoll und Steuertarif* etc. 1888).

12. La Characène est mentionnée sous le nom de Mésène dans le Talmud, les auteurs syriaques et les écrivains arabes. Les Juifs de Babylone et de Palestine étaient en relation d'affaires et en communauté religieuse avec la Mésène *Meshon* où se trouvaient des juiveries. On trouve mentionnées dans le Talmud deux Apamée l'une *pure* ayant une population juive, l'autre *impure*, et la ville de Perath-Meshôn qui est la Forath-di-Maishân des annales nestoriennes et des arabes (1) ; on y parle aussi du gouverneur de la Mésène qui avait le titre perse de *istandara* (nomarque) *-di-Meshôn* (2). Le Talmud mentionne encore une ville de *Kerka* qui est peut-être la même que Spasinou-Charax. Dans une gnose syriaque du Ve s. il est question de Maishân « la ville des marchands » (3) mais c'était à Forath qu'était le siège du métropolitain nestorien.

13. Les géographes arabes (Edrisi, Bekri, Yacout, Aboulfeda etc.) contiennent des descriptions assez détaillées de la *Meisân* ou Characène, mais les identifications sont difficiles, un grand nombre des villes citées par eux ont disparu ou ne sont plus aujourd'hui que de misérables bourgades. Parmi celles qui avaient une certaine importance dans les premiers siècles de l'Hégire on peut mentionner : *Obolah* déjà citée, qui était la résidence du gouverneur et *Djaouit* sur la rive opposée

(1) Neubauer, *Géographie du Talmud*, 1868 p. 382 et sq.
(2) Blau, *Numism. Zeitschr.* de Wien, 1877 p. 273.
(3) Noeldeke, *ZDMG*, 1871, p 677.

du Tigre ; *Baldjân* où s'arrêtaient dit Yacout (1), les navires venant de l'Inde et *Abbâdan* à l'embouchure du fleuve ; c'est là que se trouvaient les *Khashabat* ou assemblage de pièces de bois (pilotis, phares, balises) servant à guider les navires (2). Tout le delta du Tigre forme ce qu'on appelle aujourd'hui le gouvernement de l'Irak-Arabi et fait partie de l'Empire Turc. Le pays est triste et désolé, il ne reste plus rien de l'ancienne splendeur de cette contrée. Les quelques villes que l'on rencontre en venant de la mer sont : Faou à l'entrée du Chatt-el-arab, El-Mohammerah qui occupe, comme on l'a vu, l'emplacement de l'ancienne Charax, sur le Karoûn ; Bassora ou Basra sur le Chatt, un peu au N. d'Obolah, et Kornah ou Gourneh, l'ancienne Digba au confluent du Tigre et de l'Euphrate. Il faut aussi signaler Abouchadr, petite localité au N. de Kornah en Mésène, célèbre par la découverte de huit lames de plomb renfermant des inscriptions en langue mandéenne, c'est-à-dire le dialecte araméen de la Characène — et Tello également célèbre par les importantes découvertes d'antiquités chaldéennes dues à M. de Sarzec en 1876-1881, découvertes qui ont confirmé l'opinion que cette région du bas-Tigre a été le berceau de la race sémitique ou tout au moins des Araméens. — Les géographes arabes désignent l'Irak par « pays des Arabes » appellation qui est restée dans les expressions modernes *Irak arabi*, *Chatt-el-arab*, *Arabistân* (3).

Histoire. 14. Pendant la domination babylonienne puis assyrienne, la Mésène et la Characène faisaient partie de la Chaldée et ont été le théâtre et le lieu de passage des expéditions fréquentes que les rois de Babylone dirigèrent contre la Susiane et l'Elam. Les récits de ces expéditions dans le Bas-Tigre et le long de la mer sont nombreux dans les textes cunéiformes. Nous avons vu que Térédon fut fondé par Nabuchodonosor l'ancien au XIIIe s. Le golfe persique est appelé « la grande mer du soleil levant » (*tiamtuv rabituv sha sit shamshi*) ou « la

(1) Yacout l.l. p. 418.

(2) Aboulfeda, *Géographie*, trad. franc. t. II p. 82 ; Nasiri Khosrau, *Sefer-Nameh*, trad. Scheffer p. 246. — V. mon mémoire sur les monnaies de la Characène dans Revue française de Numismatique 1889 p. 236.

(3) V. A. C. de Bode, *Travels in Luristan and Arabistan* 1845, et K. Loftus *Travels and Researches in Chaldaea* etc. 1857.

mer du pays de Chaldée ». (V. Schrader *Die Namen der Meeren* etc. et A. J. Delattre *Esquisse de Géographie assyrienne* 1883 p. 30). C'est au milieu de cette mer que se trouve à 60 heures de Térédon, l'île d'Asmoun où est le roi Oupir, et à 7 jours de navigation le pays de *Ni-tou-ki* (Bahrein) le berceau de la religion assyrienne (1). La principale des îles du Bahrein, Dilmoun ou Tilvoun (Tylos) était un centre de commerce important (2). C'est par le golfe Persique et les ports de la Characène qu'arrivaient à Babylone les bois de la presqu'île du Sinaï (*Mâgan*) et de Midian (*Meloukha*), les marchandises et grains d'Egypte (*Goubi*), les épices du pays de Pount et de l'Arabie. Les textes cunéiformes mentionnent aussi les différents chantiers de construction des navires qui composaient la flotte assyrienne, notamment celui de *Maïri* dont la position est inconnue et où l'on contruisait des navires de 60 *gurru* (tonne) (3). Ainsi dès la plus haute antiquité, la Characène a été, par sa position même, un vaste entrepôt et un lieu de passage de tout le commerce de l'Asie avec l'extrême orient. Grâce à l'Euphrate et au Tigre dont la navigabilité était soigneusement entretenue, les produits venant du golfe Persique pénétraient jusqu'en Asie mineure et au Caucase ou réciproquement.

15. Lors de la conquête macédonienne, la Mésène et la Characène faisaient partie de l'empire perse qui lui-même s'était formé de toutes les anciennes provinces de la Babylonie et de la Chaldée. Nous savons par Strabon et Arrien qu'Alexandre, à son retour de l'Inde et pendant son séjour à Babylone parcourut toutes les bouches du Tigre, fit creuser des canaux, supprimer des barrages qui entravaient la navigation et suivit

(1) V. notamment Oppert *Inscript. des Sargonides* p. 31, et Les *Noms des Peuples étrangers* (Acad. des Inscript. mars 1882.

(2) Sur Tilvoun v. Durand et H. Rawlinson dans le *J. R. As. Soc.* t. XII (1880) p. 189 sq., article intitulé *The Islands and Antiquities of Bahrein*.

(3) V. Theo. G. Pinches *The Babylonians as maritime Nation* dans le *Babyl. and Or. Record* 1887 p. 41. C'est par les ports de la Characène que les rois Chaldéens faisaient venir le grain, les marchandises, les matériaux de construction tels que le bois et les pierres destinés à leurs palais. V. A. J. Delattre *L'Asie Occidentale dans les Inscript. assyr.* 1885 *passim*, et *Encore un mot sur la Géogr. assyr.*, 1888. L'île de Tilvoun est mentionnée dans les plus anciens textes connus notamment dans une inscription de Goudéa, ce qui prouve l'antiquité de ces relations commerciales.

l'ancien lit de l'Euphrate ou canal de Pallacopas (1) jusqu'à la mer, il remonta ensuite l'Eulaeus jusqu'à Suse. Comprenant toute l'importance commerciale que pourrait avoir la création d'un port à l'entrée du Tigre mais plus loin de la mer que Térédon, et sans doute d'après les conseils de Néarque dont la flotte venait d'arriver de l'Inde, il fonda sur un canal conduisant du Tigre à l'Eulaeus (dont le nom mod. est Haffar) la ville d'*Alexandrie* qui fut plus tard Charax ainsi qu'on l'a vu ci-dessus. Il avait aussi projeté une expédition sur la côte d'Arabie avec des navires qu'il avait fait construire sur le Haut-Euphrate et à Babylone et il chargea Hiéron de Soles, Archias et Androsthène de Thasos d'explorer le golfe persique et de contourner l'Arabie. Ce voyage scientifique fut exécuté en partie et Androsthène fut chargé d'en faire la relation qui malheureusement a été perdue, elle a pu être cependant consultée par Eratosthène qui nous apprend que la flotte d'exploration partit de Térédon, visita l'île d'Ichara (mod. Boubián) où se trouvaient un temple d'Apollon et un oracle d'Artemis, et découvrit différentes autres îles du golfe. Archias alla jusqu'à Tylos, Hiéron et Androsthène jusqu'à Macae ou même jusqu'à Mascate (2).

16. Après la mort d'Alexandre, la Mésène et la Characène passèrent dans le domaine des Séleucides. En 221 av. J.-C. le gouverneur des « pays voisins de la mer Erythrée » était Pythiadès ; Diogènes administrait la Susiane, et Molon, la Médie. La révolte de ce dernier est célèbre : ce satrape souleva tout l'orient du Tigre contre Antiochus III le grand et fut un moment maître de tout le pays jusqu'à la mer (Polybe V. 48), mais il fut vaincu et tué l'année suivante dans une grande bataille de l'autre côté du Tigre près des monts d'Apolloniatide (mont. de Susiane). La Parapotamie comme la Characène rentrèrent alors en la possession des Séleucides (220) Le gouvernement de la Susiane fut ensuite donné à Apollodore, et Tychon

(1) *Pallacottas*, mot employé par Appien, parait être la vraie forme de ce mot, si on se refère à un texte du règne de Nabonid qui mentionne le canal de *Pallukat*. V. A. J. Delattre *Travaux Hydrauliq.* 1888 p. 24, 27 et 47.

(2) V. Strabon XVI, 3, 2 et le Mém. du général S. B. Miles *Note on Pliny's Geography of the East Coast of Arabia* dans le Journ. Roy. Asiat. Soc. t. X, (1878) p. 157 sq. — St Croix. *Les Historiens d'Alexandre* p. 487 et 857. — Vincent *Voy. de Néarque* p. 548. — Droysen *Hellenisme* II p. 689.

fut nommé général des troupes du delta du Tigre. Quinze ans plus tard, le même Antiochus, après son expédition dans l'Inde et en Bactriane, revint sur les bords de l'Euphrate, visita les ports de la Characène où il s'embarqua pour faire sa fameuse campagne contre les Gerrhes et les Khatténiens (mod. el Katif) en Arabie. On sait qu'il s'avança jusqu'à Tylos et s'empara de Gerrha port important de la côte auquel il imposa un tribut en argent et en nature (épices), il revint ensuite à Séleucie en remontant le cours du Tigre (1). C'est à cette époque, vers l'an 204, qu'il fit reconstruire le port d'Alexandrie qui était détruit par les eaux et il donna à la nouvelle ville le nom d'*Antiochia*. Telle est du moins l'interprétation qu'il faut donner avec Saint-Martin et Reinaud au passage de Pline qui dit que cette reconstruction fut faite par *Antiochus quintus regum* (2).

17. Antiochus IV Epiphane fit explorer le golfe Persique et toute la côte d'Arabie (3) depuis l'ancienne embouchure de l'Euphrate et l'île d'Ichara. C'est sans doute à l'aide des relations officielles de ce voyage que Pline a pu nous donner une description détaillée de tous les ports et îles voisines de la péninsule qui prouve que des relations très suivies s'étaient établies entre le golfe persique et le monde gréco-romain. Les successeurs d'Epiphane, Demétrius Nicator, Antiochus VI et Antiochus VII Sidetes eurent à se défendre contre Mithridate I

(1) Le récit de l'expédition d'Antiochus le Grand en Arabie se trouve dans les fragments du XIII[e] livre de Polybe conservés par Etienne de Byzance et Suidas. V. St Martin op. l. p. 145 sq. Reinaud op. l. p. 25. — Sur Gerrha V. Strabon XVI, 3, 3; Pline VI, 32, 6.

(2) C'est l'opinion généralement reçue V. St. Martin p. 148. — Nous ne mentionnerons que pour mémoire l'interprétation proposée par Blau (*altarabische Studien* p. 34) qui voit dans *Antiochus quintus*, Antiochus V Eupator, lequel n'a cependant régné que deux ans (164-162 av. J.-C.) et dont le surnom se trouverait sous la forme *Aftorosh* dans les auteurs arabes. M. Quatremère (*Journ. des Savants* 1857 p. 618 sq.) suppose qu'il y a eu en Mésène et Characène, des rois autonomes à peu près à la même époque que la révolte des Parthes, et que le cinquième de ces rois s'appelait Antiochus. Il ajoute qu'un Séleucide n'aurait pas osé imposer son nom *Antiochia* à une ville qui s'appelait déjà *Alexandria*. C'est aussi à un Antiochus de Mésène et non à un Antiochus des Séleucides que M. Quatremère rapporte l'expédition contre les Gerrhéens (ibid p. 620).

(3) Pline dit l. l. que cette exploration fut la *première* « oram Epiphani primum exploratam », sans doute parce qu'elle fut plus complète que celle d'Androsthène (V. suprà). V. Miles mém. cité p. 162.

roi des Parthes, qui, pendant les années 153 à 139 av. J.-C., s'était emparé de tout le pays à l'orient de l'Euphrate y compris la Perse, l'Elymée et la Babylonie. La Mésène et la Characène firent partie de ses conquêtes (1), mais cette occupation ne fut que temporaire et à la mort du grand roi Arsacide, la Mésène revint aux Séleucides. Pline en effet fait mention d'un Numenius gouverneur de la Mésène sous Antiochus. On a pensé que ce ne pouvait être que Antiochus Sidetes (137-129 av. J.-C.) encore maître de ces contrées pendant quelques années. Numenius s'avança dans le golfe persique jusqu'au pays des Macae en Arabie (2) en face la Caramanie et remporta une victoire sur la flotte perse (parthe) ce qui montre encore que les Grecs entretenaient dans les ports de la Characène une flotte suffisante pour rester maîtres de la navigation de cette mer et protéger le delta du Tigre contre les incursions des voisins.

18. C'est à ce moment que la Characène et probablement aussi une partie de la Mésène, se rendirent indépendantes du joug des Séleucides. Le savant Saint-Martin a fixé la date du commencement des royaumes de Mésène et de Characène à l'année 129 qui est celle de la mort de Sidetes. Après la mort de ce roi, qui fut tué en Médie dans une bataille contre Phraate II, les troupes grecques avaient en effet évacué la Mésène et la Chaldée en sorte que les Séleucides ne possédaient plus rien au delà de l'Euphrate. Imitant l'exemple de Timarque satrape de Médie qui s'était fait proclamer roi de Babylone en

(1) Nous n'en avons pas la preuve certaine, mais il est vraisemblable que le grand conquérant parthe qui avait fondé un empire s'étendant de l'Euphrate à l'Indus, n'aurait pas négligé les provinces des bouches du Tigre si importantes pour les relations commerciales. M. de Prokesch Osten a publié en 1869 plusieurs drachmes arsacides portant les dates 173 et 174 Sél. (139-138 av. J.-C.) et le monogramme ΧΑΡ qu'il a cru être l'initiale de la ville de Χάραξ, ce qui aurait été une preuve matérielle de l'occupation de la Characène par Mithridate ; mais il y a lieu de remarquer que ce monogramme peut aussi bien désigner Charax de Médie plutôt que Charax de Characène qui portait encore à cette époque le nom d'Antiochia. V. *Numism. Zeitschrift* de Wien t. I (1869) p. 250 ; Blau *Altarabische Studien* 1873 p. 41.

(2) Ce que Pline (VI, 32, 9) appelle « Naumachaeorum promontorium » le cap Mussandon moderne, qui commande le détroit d'Ormuz. V. Strabon XVI, 3, 2. Ce point avait été exploré par Néarque, V. suprà § 8 et Vincent Op. l. p. 334. — Miles, mém. cité p. 171. — *Périple de la mer Erythrée* § 35.

161-160, (1) et à l'instar d'un autre gouverneur de Babylone, Himerus, qui prit le titre d'*Arsace* sous Phraate II et profita de sa royauté de quelques années (127-123), pour inonder de sang la Mésène et la Characène, un satrape d'Antiochus chargé des provinces du Tigre, Spasinès fils de Sogonadaces, s'empara de toutes les villes de la Characène et fonda un nouveau royaume avec Antiochia pour capitale. Cette ville endommagée par les eaux, fut rebâtie par lui sous le nom de Spasinou-Charax « la ville, le retranchement de Spasinès » qu'elle a conservé dans l'histoire ainsi qu'on l'a expliqué ci-dessus. L'auteur grec Lucien (2) raconte que Spasinès « roi de Charax et des pays voisins de la mer Erythrée » mourut dans un âge très avancé ; par une monnaie récemment découverte et publiée en 1866 par M. de Prokesch-Osten, nous connaissons l'orthographe véritable du nom de ce roi, Hyspaosinès, et une des dates de son règne, 188 des Sél. (124 av. J.-C.) (3). Pline nous apprend que Hyspaosinès était un roi des Arabes voisins « rex finitimorum Arabum ». En réalité ce n'était pas un arabe, mais un araméen. Les Romains, il est vrai, ne faisaient pas la distinction entre ces deux familles ; ils désignaient sous le nom générique d'Arabie, Arabes, les pays et les populations non syriennes qui s'étendaient de la Judée au golfe Persique. Les Nabatéens par ex. sont désignés sous le nom d'Arabes aussi bien que les peuples de la Babylonie et du delta du Tigre, et cependant ce sont des Araméens ; mais cette confusion n'existe pas chez les auteurs arabes Tabari, Hamzah qui nous ont laissé des renseignements sur les premières migrations du Yemen et du Bahrein. Ces écrivains disent en effet que le Savad et l'Iraq c'est-à-dire la Characène et la Mésène, ont été occupés longtemps par une dynastie *armâni* (araméenne) en même temps que les pays voisins étaient habités par des populations d'origine arabe. Ainsi donc la dynastie fondée par Hyspaosinès était araméenne, et tous les noms de ses rois sont en effet assyriens ou perses et n'ont rien d'arabe.

20. Lucien, Josèphe, Dion Cassius nous ont conservé les noms de cinq de ces souverains ; grâce à ces indications, et

(1) On a des monnaies de cet usurpateur avec le titre de *Basileus megas*.
(2) *Macrob*. 16.
(3) V. Waddington, *Mélanges de Numismat.* II p. 79.

surtout aux monnaies qui, comme je l'ai dit, ont une importance particulière à raison de leurs dates, on a pu reconstituer d'une manière satisfaisante la série des princes de cette petite dynastie. Les monnaies étant copiées sur celles qui avaient cours alors en Asie, c'est-à-dire les pièces de Bactriane, des Arsacides et des Séleucides, les légendes sont tout naturellement en grec. Le type est celui des Antiochus c'est-à-dire la figure rasée et le profil grec, la légende est simplement βασιλεῶς. A partir de Tiraeus apparaît le type indigène, le nez très prononcé, la barbe en pointe quelquefois bifide, les cheveux calamistrés et abondants. Les souverains ont l'épithète de σωτῆρος καὶ εὐεργέτου ou simplement σωτῆρος, titres empruntés aux Séleucides. Grâce aux monnaies on a eu la vraie orthographe des noms des rois de la Characène, qui pour la plupart avaient été altérés par les copistes dans les manuscrits. On trouvera plus loin leur liste.

21. Quant aux événements historiques qui se sont passés sous leurs règnes, nous en savons fort peu de choses. Voici le résumé de nos connaissances en ce qui corcerne d'abord la dynastie grecque :

Nous trouvons dans l'historien arabe déjà cité, Hamzah d'Ispahan (1), une mention qui se rapporte très probablement à la fondation de Charax et aux noms de ses restaurateurs : parlant des satrapes perses qui commandèrent autrefois aux arabes, cet historien mentionne *Sakht* et son fils *Sindad* qui construisit plusieurs forteresses dans la région maritime, entr' autres *Khouarnac*. Le Dr O. Blau (2) a fait remarquer très ingénieusement que ces divers noms propres, étrangers à la langue arabe, et par suite altérés, étaient des réminiscences, sinon la représentation, des noms characéniens *Sogd-(acès)*, *Sinadata* (« don du dieu Sin » équivalent de Hyspaosinès « Sin a augmenté » (3), et du nom même de la Capitale : *Khouarnac* pour *Karak*. C'est là du moins une hypothèse très plausible et qui nous montre la confirmation par des sources arabes, et en quelque sorte indigènes, de faits que nous ne connaissions que par les auteurs classiques.

(1) *Hamzae Ispahanensis Annales*, édit. Gottwaldt 1844, p. 109 de la traduction latine. Hamzah vivait au Xe siècle.

(2) *Altarabische Studien* 1873 p. 39.

(3) D'après M. de Vogüé *Acad. des Inscr*. 1886 p. 191.

22. Hyspaosinès eut très probablement pour successeur Apodacès qui n'est mentionné par aucun auteur et qui n'est connu que depuis 1855, date de la publication (par Mr Vaux) de la première monnaie de ce prince. Puis vient un roi du nom d'Artapan Soter dont une monnaie a été publiée par Visconti en 1811 (l'original est perdu). Tiraeus le 3e roi après Hyspaosinès est mentionné par Lucien ; on ne sait rien sur ce prince pas plus que sur Attambélus I son successeur dont les monnaies ne sont connues que depuis 1817 et qui était contemporain d'Auguste. A cette époque, les Romains entrèrent en relations politiques et commerciales avec les princes de la Characène, de la Mésopotamie et de l'Arabie. Les expéditions de Caïus César (1) en Arménie et en Arabie eurent pour résultat d'assurer des alliances à Rome contre les Parthes et de protéger le commerce de l'Orient avec l'Inde, qui continuait à se faire soit par la mer rouge soit par le bas Euphrate et le Tigre. — Abinerglus qui vient ensuite, est le même personnage que celui que Josèphe appelle Abinnérigus (2). L'historien juif le fait contemporain d'un roi de l'Adiabène, Monobaze, qui lui confia son fils Izatès. Ce dernier élévé à la cour du roi de la Characène, épousa sa fille nommée Symacho et il reçut en dot un district dont le revenu était considérable. Abinerglus paraît avoir régné de l'an 5 à l'an 21 de J.-C. ; Izatès ne succéda à Monobaze qu'en l'an 32 et mourut après un règne de 24 ans sous Vologèse à l'âge de 55 ans (en 56 de J.-C.) Tacite le mentionne comme étant encore roi de l'Adiabène en l'an 49. Ces indications chronologiques sont éclaircies et confirmées par la date de la monnaie du roi de Characène contemporain qui est de l'an 321 Sél. (9 de J.-C).

23. Le souverain suivant est Adinnerglus. C'est lui ou son successeur encore inconnu qui envoyèrent à Rome les ambassadeurs *legati Arabum* que Pline consulta pour sa description de la Characène. Les renseignements historiques manquent sur les rois qui suivent : Attambélus II, Artabaze, Attambélus III, et Theonnesès (3). On peut supposer toutefois qu'ils

(1) Celui auquel Juba, d'après Pline VI 31 *in fine*, dédia un livre sur les expéditions romaines en Arabie. V. St Martin p. 186.

(2) *Antiq. Judaïq.* XX, 2, 1. V. St Martin p. 178 sq. et Waddington p. 93.

(3) Le Monnesès de Vaillant et de tous les Numismatistes (V. St Martin op. l.

restèrent alliés de Rome qui les soutenait contre la puissance envahissante des Arsacides ; le Périple de la mer Erythrée (qui a été écrit il est vrai au IIe s.) constate du reste que dans plusieurs ports situés sur les côtes de cette mer il y avait des officiers romains chargés de percevoir les droits. Theonnesès fut contemporain de Trajan, car on a des monnaies de lui, datées des années 109, 111, 119 et 122 de J.-C. et Trajan a régné de 97 à 117. Cependant le prince de Characène mentionné par Dion Cassius est Attambélus IV dont on n'a pas encore trouvé de monnaies mais qui a dû régner entre 111 et 119 aux dépens de Theonnesès qu'il avait détroné. On connaît la campagne de Trajan contre les Parthes et en Arabie. Après la prise de Ctesiphon en l'an 115, Trajan descendit le Tigre, réduisit sans peine la Mésène « île du Tigre où régnait Athambilus » dit Dion (1) et conçut le désir de passer dans la mer Erythrée afin de soumettre les Arabes voisins de cette mer. Attambélus ne fit aucune résistance et consentit à payer un tribut « les peuples qui habitent Spasinou Charax, dit le même historien grec, lui firent un accueil amical ». L'empereur romain pénétra jusque dans l'océan où il vit des navires en partance pour l'Inde et où il essuya même une violente tempête. C'est pendant qu'il naviguait sur le golfe qu'il apprit des révoltes qui le forcèrent à remonter le Tigre et l'Euphrate jusqu'à Babylone et Ctésiphon.

24. Adrien abandonna toutes les conquêtes de Trajan au delà de l'Euphrate ; Attambélus resta son allié mais il fut bientôt renversé à la suite d'une révolution qui éclata dans la Characène après le départ des Romains et qui restaura Théonnesès sur le trône (2) : on a en effet des monnaies de ce dernier avec la date 434 Sél. (122 de J.-C.). Après Theonnesès il faut mentionner le roi Attambélus V dont on possède une monnaie barbare portant la date incertaine de 443 (131 de J.-C.) et un

p. 238 qui le confond aussi avec Manisare) jusqu'à Victor Langlois qui a donné en 1862 (lettre citée, à M. R. Chalon) la vraie lecture Théonnesès.

(1) Dion Cassius *Hist. Romaine* LXVIII, 28, 29. V. Vincent *Voyage de Néarque* p. 461. De la Berge *Essai sur le règne de Trajan* 1877, p. 180.

(2) Telle est du moins l'hypothèse fort vraisemblable, émise pax Mr Waddington, *Mél. de Numism*. II p. 104) et qui seule peut expliquer la date 434 postérieure à Attambélus IV. Cf. de la Berge *Essai sur Trajan* p. 180.

roi Obodas Pratàphernes jusqu'ici inconnu, mais dont il existe quelques monnaies de cuivre absolument semblables à celles de la Characène. Ces pièces portent une date incomplète : le chiffre 400 est seul certain (1). On peut donc placer ce roi à la fin de la dynastie grecque de la Characène, vers 450 Sél. (138 de J.-C.), à peu près à la même époque que Meredates autre souverain d'une contrée voisine, vassal des Arsacides et dont les monnaies portent le date 470 (158 de J.-C.). (2)

25. A partir d'Obodas, c'est-à-dire du règne d'Antonin le pieux et de son successeur Marc Aurèle, les rois de Characène deviennent les alliés des Arsacides dont ils suivent la fortune et les revers. Le titre d'*Arabicus* que prennent les empereurs romains, à côté de celui de *Parthicus*, montre que ceux-ci furent à la fois vainqueurs des Parthes et des Arabes du Tigre et de la mer Erythrée.

L'influence arsacide se fit sentir dans le monnayage, car, après la dynastie grecque qui se termine avec Obodas, vers 138 de J.-C., on voit apparaître une nouvelle dynastie dont la présence est attestée par des monnaies frappées au type de l'Hercule characénien, mais avec des légendes sémitiques. Ces princes portent presque tous le nom d'Artaban. Ils étaient vassaux des Arsacides et faisaient partie des *molouk et-taouâïf* ou rois tributaires soumis à la suzeraineté du grand roi parthe. Aussi disparurent-ils avec l'empire des Arsacides. On sait qu'après l'avénement d'Ardechir I Babékân, toutes les petites principautés et tous les royaumes qui faisaient partie ou relevaient

(t) Les monnaies d'Obadas ont été publiées pour la première fois par M. A. de Longpérier en 1874. V. le tome I de ses *Œuvres* édit. Schlumberger 1883 p. 309. Cf. M. de Sallet dans *Zeitschr. für Numism.* de Berlin t. VIII p. 215.

(2) M. de Longpérier (op. 1 p. 204) a cru devoir lire sur les monnaies de ce roi *basileus Omanophilos* « roi aimé des Omani » et en a fait un roi des Omanes peuple dont parle Pline (VI, 32, 4) et qui aurait été voisin du Tigre. Mais la lecture *Omanophilos* est contestable; elle a été acceptée pourtant par M. de Gutschmid (dans sa *Geschichte Iran's* 1888 p. 161), qui considère ces Omanes comme étant les même que les Arabes Azdites venus d'Oman et d'autres parties de l'Arabie dans le courant du IIe siècle de notre ère. Il lit seulement la légende « Meredates fils de Phoba roi des Omanes ». On sait que Lucien cite parmi ses exemples de longévité, un certain Goaesus roi des Omanes dans le pays des aromates; il est question vraisemblablement chez l'auteur grec, du vrai pays d'Oman en Arabie, et non pas des Omanes de Pline et de Meredates.

des Arsacides furent successivement détruites et annexées au vaste empire Sassanide. En ce qui concerne particulièrement la Mésène et la Characène, les écrivains arabes nous apprennent que les princes nabatéens de l'Irak (c.-à-d. les rois araméens de la Characène) furent vaincus par Ardéchir qui poussa ses conquêtes tout le long de la côte arabe jusqu'au Bahrein et à Oman (1). C'est de cette époque que date l'occupation sassanide en Arabie. Plusieurs villes nouvelles furent fondées ou restaurées par Ardéchir : c'est ainsi que Forath devint Bahmanchir (v. suprà), que Charax devint Karak Maïsan. C'est donc vers l'an 228 de J.-C. qu'il faut placer la fin du royaume de Mésène et Characène. — St-Martin a cru que ce royaume avait duré beaucoup plus tard et n'avait été détruit qu'en 389 par Sapor II. Il voyait notamment dans Maléchus Podosacès phylarque des Sarazins Assanites dont parle Ammien Marcellin et qui fut l'adversaire de l'empereur Julien dans sa campagne en Mésopotamie (363 de J.-C.), le dernier des rois de la Characène. Mais cette opinion a été réfutée victorieusement par Reinaud qui explique autrement que St-Martin les textes sur lesquels ce dernier s'est appuyé pour faire des Assanites, les Massanites, Mauzanites ou Méséniens. Aujourd'hui que grâce à la publication des auteurs orientaux, on connaît en détail toutes les conquêtes d'Ardéchir, il n'est plus permis de douter que le royaume de Characène a suivi le sort de tous les autres royaumes tributaires des Arsacides et a été englobé comme eux dans le nouvel empire sassanide.

26. Voici la liste des souverains de la Characène :

I. Dynastie grecque.

Hyspaosinès 188 Sél. (124 av. J.-C.)
Apodacès 203 (109 av. J.-C.)
Artapan ? 250 (62 av. J.-C.)
Tiraeus 252, 261 ou 264 (60, 51 ou 48 av. J.-C.)
Attambélus I. 283 à 317 (29 av. J.-C. à 5 après).
Abinerglus 321 (9 de J.-C.)

(1) V. notamment Tabari *Chronique* trad. française de Zotenberg t. II, p. 72. V. aussi *Revue Numismatique* 1889 p. 369.

Adinnerglus 333 (21 de J.-C.).
Lacune de 30 ans.
Attambélus II 363 à 372 (51 à 60 de J.-C.)
Lacune.
Artabaze (on n'a pas de médailles).
Attambélus III 412 à 415 (100 à 103).
Théonnésès 421 à 423 (109 à 111).
Attambélus IV (pas de méd.) 116 de J.-C.
Théonnésès restauré 431 ou 434 (119 ou 122).
Attambélus V 443 ? (131).
Obades Prataphernes vers 450 (138).

II. Dynastie araméenne (1).

Binega. Anonyme. Famille des Artabaze : Artabaze I. Artabaze II. Maan-Artabaze I. Maan-Artabaze II. Maan-Artabaze III. Maan-Artabaze IV. Dalizare-Artabaze.	de 140 environ à 228 de J.-C.

27. Ainsi qu'on l'a fait remarquer, la distinction entre la dynastie *grecque* et la dynastie *araméenne* n'est faite qu'au point de vue des légendes et du type monétaire, car, en fait, les rois de ces deux dynasties étaient des araméens (sémites). Je rappellerai à cet égard en terminant, que la Basse-Chaldée, au confluent du Tigre et de l'Euphrate et jusqu'à la mer était le berceau de la famille araméenne et nabatéenne. Les auteurs anciens nous apprennent que les Nabatéens étaient originaires de la Chaldée et du Golfe Persique et que de là ils traversèrent le désert pour venir, à l'occident, fonder les

(1) Cette liste n'est que provisoire et telle qu'elle résulte du Mémoire qui vient de paraître sur le déchiffrement des monnaies à légendes araméennes de la Characène, dans la *Revue Numismatique*, mémoire auquel nous renvoyons, pour éviter des répétitions.

royaumes Nabatéens du Nord de l'Arabie (à Pétra), de la Mésopotamie (Edesse) et de la Syrie (Damas). La langue était par conséquent araméenne, c'est-à-dire un dialecte sémitique très voisin du syriaque et qui est resté la langue populaire de la Characène sous les Arsacides et les Sassanides jusqu'à la conquête arabe. Les princes qui ont régné à Charax pendant près de quatre siècles étaient donc bien des araméens. Les Sabiens ou Mandéens du Chatt-el-Arab, qui parlent encore aujourd'hui le mandéen, sont les représentants de ces anciens araméens de la Characène, christianisés par les Nestoriens.

E. Drouin.

Paris, octobre 1889.

NÉHÉMIE ET ESDRAS.

UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE SUR LA CHRONOLOGIE DE L'ÉPOQUE DE LA RESTAURATION.

Entreprendre de réformer l'histoire sur un point qui semblait définitivement acquis, c'est se donner une mission qui naturellement inspire la défiance; c'est accepter un rôle qui doit paraître téméraire alors surtout que l'on ne peut alléguer à l'appui de la thèse nouvelle, contraire aux idées les plus généralement règnantes, que les données anciennes, les mêmes qui ont été depuis toujours à la disposition de tout le monde.

Malgré cela nous n'hésitons pas à soumettre à l'avis des juges compétents, pour la période de l'histoire judaïque sur laquelle s'étend l'activité de Néhémie et d'Esdras, le plan de reconstruction dont nous traçons les lignes dans les pages qui suivent. Nous espérons apporter par notre travail quelque lumière à plus d'un problème obscur que la lecture attentive des annales bibliques des temps postexiliens fait surgir devant l'esprit du critique, sans lui fournir aussitôt la clef de la solution.

A vrai dire, quand il s'agit des livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, il ne peut être proprement question de *réformer* l'histoire, mais tout au plus de mieux la fixer. Sur les questions les plus importantes la critique est livrée à des tiraillements sans fin. Si nous en avions le loisir, nous pourrions dresser un tableau significatif des essais très divers que l'on a tentés pour coordonner entr'eux et mettre en rapport avec l'histoire des peuples voisins, notamment avec celle de l'empire perse sous les Achéménides, les évènements racontés dans les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Il n'est guère d'auteur qui, voulant retracer l'histoire de cette époque, n'exhale au cours de son travail des doléances sur le

triste état ou l'insuffisance des documents : lacunes regrettables, textes tronqués, textes intervertis, textes interpolés, textes perdus !

Ces incertitudes se manifestent d'abord pour la période que nous décrivent les six premiers chapitres du livre d'*Esdras*. Sans compter les hypothèses diverses auxquelles ont donné lieu les noms d'Ahaschverosch et d'Artahschaschta qui figurent au ch. IV, on se livre à des conjectures également divergentes sur plus d'un autre point. Tel fait capital, p.e. l'achèvement du temple, que l'on place communément, et pour des raisons péremptoires, à ce qu'il nous semble, sous Darius fils d'Hystaspe, des hommes instruits vous prouveront, pièces en mains, qu'il faut le rapporter un siècle après, sous Darius II. Et la fondation du temple, faut-il la placer sous Cyrus, ou bien sous Darius ?

Nous réservons à une prochaine étude l'examen de ces questions qui touchent aux six premiers chapitres d'*Esdras*, pour nous en tenir dans le travail présent à l'exposé de nos vues sur *Esdras* ch. VII-X et le livre de *Néhémie*. Ici, au reste, les divergences entre auteurs reviennent. Pour les uns, p. e. l'Artaxerxès d'Esdras et de Néhémie est Artaxerxès I, pour les autres c'est Artaxerxès II. Du moment qu'il s'agit d'apprécier le rôle d'Esdras et de déterminer la position qu'il occupe vis-à-vis de Néhémie, l'accord n'est guère plus grand, et l'on constate dans les jugements sur les textes relatifs à la question, des écarts considérables, non seulement d'auteur à auteur, mais chez le même écrivain dans ses divers ouvrages.

Après ce que nous venons de dire, nous croyons qu'une hypothèse nouvelle sur ce sujet ne saurait être *à priori* taxée de témérité. Le désaccord qui règne sur des points essentiels enlève toute garantie aux jugements plus universellement admis sur la suite des évènements dont nous aurons à parler. Ne pourrait-ce être précisément l'accord mal avisé sur quelque supposition gratuite qui entraîne les divisions sur le reste de l'histoire ?

Ce qu'on a le droit d'exiger de nous, c'est que nous ne venions point nous inscrire en faux contre des idées reçues, sans avoir de sérieuses raisons à faire valoir ; c'est au lecteur à juger si cette condition aura été remplie. Seulement comme il s'agit d'une question compliquée, comme les indices sur lesquels nous aurons à nous appuyer sont le plus souvent, par la force

des choses, d'une nature délicate, nous avons à notre tour le droit de demander que l'on ne nous juge qu'après avoir pris connaissance de l'ensemble de notre travail. Dans les recherches de ce genre c'est bien souvent l'ensemble des raisons qui constitue le véritable argument ; c'est à cet argument-là que nous prions le lecteur de vouloir s'en rapporter avant de se prononcer sur les conclusions.

I.

Commençons par nous rappeler le contenu des documents. Aux v. 1 suiv. du ch. VII d'*Esdras*, nous lisons : « Après ces évènements, sous le règne d'Artaxerxès, roi de Perse, Esdras, fils de Seraïa... fils d'Aaron (1).... partit de Babylone... et une multitude de fils d'Israël, des prêtres, des lévites, des chantres, des portiers, des *nethînîm*, partirent pour Jérusalem, en la septième année du roi Artaxerxès ; et ils vinrent à Jérusalem au cinquième mois de la septième année du roi. Il (Esdras) était parti de Babylone le premier jour du premier mois et il vint à Jérusalem le premier jour du cinquième mois, favorisé de la protection divine. » — Puis nous trouvons l'édit dont le roi avait muni le chef de la caravane. Dans cet édit, le roi rappelle la permission qu'il a octroyée aux fils d'Israël de retourner à Jérusalem sous la conduite d'Esdras (v. 13), ainsi que la mission dont celui-ci est investi, à savoir d'inspecter, comme envoyé du roi, les affaires de la Judée et de Jérusalem, selon la loi de Dieu « qu'il a dans la main » (v. 14). Ensuite Artaxerxès déclare qu'Esdras est autorisé à acquérir, au moyen de l'argent qui lui est remis, les animaux et objets divers nécessaires aux sacrifices ; des ustensiles sacrés lui sont donnés au même effet ; il aura en outre le droit, arrivé à Jérusalem, de réclamer dans une mesure déterminée, de l'argent, du froment, du vin et de l'huile, puis du sel tant qu'il voudra, en vue des cérémonies sacrées ; le personnel du temple jouira de l'immunité des impôts et tributs (15-24). Le roi recommande à Esdras d'établir des juges et magistrats (שפטין ודינין) « selon la

(1) C'est-à-dire descendant d'Aaron par Seraïa (qui fut grand-prêtre avant la captivité). Comparez la généalogie d'*Esdras* VII 2 suiv. à I *Chron.* V 29b-41.

sagesse de Dieu qu'il a dans la main » (v. 25). Enfin il enjoint à tout le monde d'obéir, sous peine de tel ou tel châtiment, à la loi de Dieu et à celle du roi (v. 26).

Muni de ces pouvoirs et après avoir organisé le corps des émigrants, Esdras quitte les bords du fleuve Ahava, où l'on s'était réuni (VIII. 1-31). Le quatrième jour après son arrivée à Jérusalem, il dépose les trésors dont il était chargé entre les mains des prêtres (VIII. 33).

« Quand tout cela eût été accompli » (IX. 1), on vient lui annoncer que le peuple d'Israël n'était point séparé des nations ; qu'il y avait eu des alliances matrimoniales avec les étrangers. Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'exposé des mesures qui furent prises pour extirper le mal ; le remède employé fut radical : les femmes étrangères furent renvoyées avec leurs enfants (X. 3, 11, 14, 16. 17, 19, 44). — Nous nous abstenons d'analyser ces chapitres en détail parce que nous y revenons plus tard.

Voici maintenant le livre de *Néhémie*.

L'an vingt d'Artaxerxès (I. 1, II. 1). Néhémie apprend à la cour du roi, où il remplissait les fonctions d'échanson, l'état misérable où se trouvaient les Juifs de la Judée (I. 3), et en particulier la désolation de la ville sainte elle-même, dont les murs sont en ruines, les portes consumées par le feu (I 3, II, 3). Après de longs jours passés dans le deuil et le jeûne, il parvient à saisir une occasion d'exposer au roi la cause du chagrin qui le tourmente. Il demande et obtient, mais pour un temps seulement (II. 6, coll. V. 14, XIII. 6) l'autorisation de retourner dans la patrie pour relever les murs de Jérusalem ruinée (II. 7, 8). Il retourne à Jérusalem, mais y rencontre aussitôt une vive opposition de la part de Saneballat le Horonite, de Tobie l'Ammonite et de Geschem l'Arabe (v. 10 etc.). — Malgré cette opposition, malgré le reproche que ses adversaires lui font « de s'élever contre le roi » (II. 19 coll. VI. 6), il se met à l'œuvre. A travers mille difficultés, ayant à repousser les attaques à main armée des peuples environnants (ch. IV), à se prémunir contre les pièges que lui tendent les étrangers et les faux frères (VI), il réussit à mener à bonne fin l'entreprise : les murs sont relevés. les portes rétablies (VII. 1).

Dans l'intervalle Néhémie avait eu à combattre l'avidité

d'usuriers sans cœur qui profitaient de la famine pour exploiter le besoin de leurs concitoyens malheureux (ch. V).

Or, « la ville était très vaste mais peu peuplée, et les maisons n'étaient pas encore bâties. Dieu m'inspira donc (l'idée) de convoquer (1) les nobles, les magistrats et le peuple afin de procéder au recensement, et voilà que je trouvai le registre où étaient énumérés ceux qui avaient quitté Babylone autrefois (בראשונה) » etc. (VII. 4-5).

Le recensement se trouvait tout fait par cette liste même qui est reproduite au ch. VII. Au septième mois tout le peuple s'assemble à Jérusalem sur la plaine qui s'étend devant la porte des Eaux.

Voici tout-à-coup Esdras qui fait son apparition : on lui dit d'apporter le livre de la Loi ; il arrive et à partir du premier jour du 7e mois il lit la Loi devant le peuple (VIII, 1 suiv.). Le second jour, on trouve le passage relatif à la fête des Tabernacles qu'on se met en devoir de célébrer aussitôt et dont la description est faite v. 14 suiv.

Après la célébration de la fête, le 24e du mois (IX. 1), le peuple se réunit de nouveau pour donner suite aux sentiments de componction qui l'avaient envahi auparavant déjà (VIII 9). Le but de la réunion est de s'engager à se séparer des « étrangers » (IX. 2) et de prêter serment de fidélité à la Loi (vr. le discours des lévites IX 5-38). C'est là aussi l'objet du pacte dont les souscripteurs sont énumérés (*par familles à partir du v.* 3) au chap. X v. 1 suiv. : on promet solennellement d'observer la Loi de Dieu (29-30), en particulier *de ne jamais permettre de mariages entre Israélites et infidèles* (v. 31), de res-

(1) C'est ainsi que nous devons traduire le cohortatif (ואקבצה) ; cfr. Kautzsch *Gramm. der hebr. Sprache* 24 Aufl. § 128, 1, *c*. Il n'est pas dit que cette convocation eut lieu de fait ; au contraire, la trouvaille de la liste des compagnons de Zorobabel semble impliquer qu'elle ne fut pas nécessaire. Néhémie profitera de la grande assemblée du septième mois (VIII. 1 ss.) pour aviser aux mesures à prendre à l'effet de peupler la ville sainte ; cfr. XI, 1 suiv. qui fait suite évidemment à ce qui précède (comparez X. 35 et XI. 1 *recours au sort*). La question de savoir si la lecture de la Loi, ch. VIII, eut réellement lieu tandis que Néhémie était à Jérusalem (VIII. 9) se résout par l'enchainement même des faits racontés depuis ch. VII. 4 à XI. 1 suiv. — Sur l'opinion de certains auteurs qui ont contesté ce point en s'appuyant sur le 3e livre d'*Esdras*, vr. Bertheau-Ryssel *Esra, Nechemia und Ester*, 1887 S. 263 ff.

pecter la loi du sabbat, etc. — Suivent diverses dispositions touchant l'organisation du culte (35-40) et la répartition de la population sur le territoire (ch. XI).

Au chap. XII v. 1-26 nous trouvons un morceau qui interrompt le récit ; c'est un tableau des familles sacerdotales et lévitiques qui ont exercé les fonctions sacrées à diverses époques depuis le retour de la captivité. — Au v. 27 le récit reprend ; nous assistons à la description de la dédicace des murs de la ville : ici l'on voit Esdras reparaître conduisant un chœur de chantres (v. 36) ; le personnage qui décrit la cérémonie et qui semble l'avoir présidée (v. 40), c'est bien Néhémie ; il parle de lui-même à la première personne (27-43).

Nous arrivons à la fin du livre de *Néhémie* ; mais avant de le quitter nous avons à signaler un renseignement important qu'il nous fournit ch. XIII v. 6. 7. Dans les versets précédents on venait de nous raconter que le grand-prêtre Eliaschib, avait, au mépris de la Loi et malgré l'énergique résolution qu'elle avait inspirée au peuple de se séparer des étrangers, permis à Tobie, son parent par alliance, un Ammonite, issu d'une nation nommément anathématisée par le Deutéronome (*Néh.* XIII. 1-2), de s'installer dans l'enceinte du temple. Il s'en était suivi du désordre dans les rangs des lévites qui n'avaient pas régulièrement perçu les offrandes qui leur étaient destinées (v. 10 suiv. coll. XII 44 suiv. (1)). — Or donc, dit Néhémie (XIII. 6), tandis que tout cela avait lieu, je n'étais pas à Jérusalem, car *la trente-deuxième année* d'Artaxerxès (donc après 12 années de séjour à Jérusalem, comme il est dit aussi ch. V v. 14), j'étais retourné auprès du roi ; mais après quelque temps je sollicitai l'autorisation de retourner, et je revins à Jérusalem. — De retour dans la ville sainte, il travaille énergiquement à rétablir l'ordre ; il chasse du temple Tobie avec tout son attirail (v. 8, 9) ; il nomme de nouveaux préposés aux magasins (v. 13) ; il remet en vigueur la loi du sabbat violée (15 suiv.) ; enfin il accable de ses reproches et punit sévèrement certains Juifs qui avaient

(1) Au ch. XII v. 44 comme au ch. XIII v. 1 l'expression ביום ההוא doit être prise dans un sens indéterminé. Les deux passages XII. 44-47 et XIII. 1-3 sont insérés là comme introduction au dernier fragment les mémoires de Néhémie, qui sont interrompus XII. 43 et reprennent XIII. 4.

pris des femmes étrangères ; il les adjure au nom de Dieu de ne point donner leurs filles aux infidèles et de ne point s'unir aux filles de ceux-ci (v. 23 suiv.) ; il rappelle à ce propos que le mal s'était introduit jusque dans la famille du grand-prêtre ; un des fils de Joïada, fils d'Eliaschib le grand-prêtre, était devenu le gendre de l'adversaire de Néhémie, Saneballat le Horonite ; Néhémie le chassa d'en sa présence, c'est-à-dire qu'il le bannit (XIII. 28).

Nous ne pouvons passer à l'étude des faits que nous venons de résumer, sans avoir établi la connexion que présente avec eux un autre document, dont la portée a été diversement appréciée par les auteurs. Dans l'histoire d'Esdras et de Néhémie, ainsi qu'on l'a vu, le roi de qui émanent tous les actes relatifs à la restauration, est nommé *Artaxerxès*. Or le chap. IV du livre d'*Esdras* renferme une pièce, intercalée au milieu du récit concernant l'époque de Zorobabel, qui se rapporte également au règne d'*Artahschaschta*. On a tenté toutes sortes de moyens pour rendre compte de la mention, au chap. IV, du nom de ce roi et de celui de son prédécesseur *Ahaschverosch* (v. 6 suiv.). Nous n'avons à nous préoccuper ici que de l'identification des deux noms Ahaschverosch et Artahschaschta. Voici le tableau des rois Achéménides qui ont régné sur la Perse depuis l'époque du retour de Babylone :

1. Cyrus (538 *prise de Babylone* — 529).
2. Cambyse (529-522).
3. Pseudo-Smerdis, = Pseudo-Bardiya (522-521).
4. Darius I fils d'Hystaspe (521-485).
5. Xerxès I (485-465).
6. Artaxerxès I (Longue-Main) (465-424).
7. Xerxès II règne deux mois.
8. Sogdien, règne 7 mois.
9. Darius II (Nothus) (423-405).
10. Artaxerxès II (Mnémon) (405-358).
11. Ochus (Artaxerxès III) (358-337).
12. Arsès (337-335).
13. Darius III (Codoman) (335-330).

Où faut-il retrouver dans cette liste les noms d'Ahaschverosch et d'Artahschaschta du ch. IV d'*Esdras* ? D'après les ch. II-III Zorobabel est revenu à Jérusalem sous Cyrus ; au chap. IV

vv. 1-5 il est encore supposé que les travaux du temple ont commencé sous Cyrus. Au v. 5 du même chapitre il est dit, et il est répété au v. 24, que les travaux furent suspendus ensuite *jusqu'en la seconde année de Darius*. Au ch. V nous lisons le récit araméen de la construction du temple et de son achèvement en la 6e année du règne de *Darius* par Zorobabel. Or c'est entre Cyrus et Darius que viennent se placer au ch. IV vv. 6-23 les rois Ahaschverosch et Artahschaschta. Et de quel Darius s'agit-il ici ? Généralement on répond qu'il ne peut s'agir que de Darius I : Zorobabel revenu sous Cyrus ne peut avoir vécu jusqu'en la sixième année de Darius II. L'Ahaschverosch du ch. IV v. 6 serait donc Cambyse et l'Artahschaschta des vv. 7 suiv. le faux Bardiya ? — Il est des écrivains qui se sont résignés à cette conclusion ; mais, quoi qu'on pense du Darius du chap. V, cette hypothèse n'est pas soutenable. Nulle part Cambyse n'est appelé d'un nom qui se rapproche d'Ahaschverosch ; jamais non plus le faux Bardiya n'est appelé Artahschaschta. Pour quiconque est au courant de l'histoire de cette époque, il doit d'ailleurs paraître incroyable que le Pseudo-Bardiya eût pu intervenir de la manière décrite au ch. IV d'*Esdras*, dans les affaires des Juifs. Durant les quelques mois de son règne usurpé, il avait certes autre chose à faire qu'à se produire avec éclat, à soulever contre lui le ressentiment d'un peuple qui au cœur même de l'empire devait former un puissant parti, et à se préparer ainsi, pour l'heure où des compétiteurs ambitieux ne pouvaient manquer d'accuser sa fraude, des ennemis animés par l'esprit de vengeance. — Par contre nous savons que le nom d'Ahaschverosch est donné dans le livre d'Esther au roi Xerxès, le fameux vaincu de Salamine et de Platées. La comparaison entre les données du livre d'Esther et les renseignements que nous fournissent sur Xerxès les historiens grecs (1), rendent cette identification certaine, en présence de la ressemblance frappante que présente le nom de Xerxès dans les inscriptions (*Chshayarsha*) avec le nom hébreu : les deux noms sont identiques. Quant au nom d'Artahschaschta, il n'a pas

(1) Vr. p. e. pour le faste que Xerxès déployait à sa cour : Justi *Geschichte des alten Persiens*, Berlin 1879; S. 124; — Spiegel *Eranische Alterthumskunde* II, Leipzig 1873; S. 402, etc.

besoin de commentaire ; il rappelle de lui-même le nom d'Artaxerxès ; c'est Artaxerxès que l'on reconnaît universellement sous le nom hébreu en question dans les chap. VII suiv. du livre d'*Esdras* et dans le livre de *Néhémie*. Dans la liste des rois Perses on trouve en effet à la suite l'un de l'autre, les deux noms de Xerxès et d'Artaxerxès. Nous ne pouvons douter qu'au ch. IV d'*Esdras* vv. 6, 7 suiv., c'est Xerxès et Artaxerxès Longue-Main que nous voyons sur la scène.

La question de la place qu'ils occupent dans le récit des chap. IV-V a soulevé des discussions dans lesquelles nous n'avons point à intervenir ici. Certains savants maintiennent la suite régulière des évènements racontés aux chap. IV. 1-5, 6-23, V 1 suiv., et voient en conséquence dans le Darius du chap. V un successeur de Xerxès et d'Artaxerxès, à savoir Darius II (1) ; d'autres, et c'est le plus grand nombre, refusent de prendre le Darius du ch. V pour un autre que Darius I fils d'Hystaspe (2) ; ils prétendent que les faits racontés ch. IV vv. 6-23 et arrivés sous les règnes de Xerxès et d'Artaxerxès, ne prennent point place entre les règnes de Cyrus et du Darius du ch. V, mais se rapportent à une époque postérieure à ce dernier. Cette manière de voir trouve une confirmation éclatante dans le fait que la lettre des accusateurs des Juifs (9-16) et la réponse du roi (17-22) ne parlent point de la restauration du temple, dont il s'agit dans les récits environnants (IV 1-5, V 1 suiv.), mais bien de la construction des murs de la ville.

Ce qui nous intéresse en ce moment, c'est la relation qui existe entre le morceau renfermé au ch. IV d'*Esdras* vv. 6-23, et l'histoire racontée dans les ch. VII suiv. d'*Esdras* et dans le livre de *Néhémie*. Nous avons voulu à cet effet rappeler brièvement les arguments qui établissent l'identification des noms d'Ahaschverosch et d'Artahschaschta avec ceux de Xerxès et d'Artaxerxès I, sans cependant entrer dans les détails, vu l'accord qui, à l'heure actuelle, règne sur ce point dans les rangs de la critique.

Que nous apprend le passage cité du ch. IV ? Nous nous en

(1) M. Imbert a récemment soutenu cette thèse dans des articles très intéressants publiés dans le *Muséon* (1888-1889) : *Le temple reconstruit par Zorobabel*

(2) Vr. plus haut.

tenons aux rapports sur le règne d'Artaxerxès. Les adversaires de la restauration juive, mentionnés au v. 7 sous les noms de Bischlam, Mithredath et Tab'el ; au v. 8 suiv. sous les noms de Rehoum (Be'el-Te'em) et de Schimschaï, écrivent, probablement à deux reprises différentes, au roi Artaxerxès, pour l'informer des agissements des Juifs à Jérusalem. Dans la lettre rapportée vv. 11 suiv., ils font savoir au roi que les Juifs « revenus de chez lui à Jérusalem » (v. 12) s'occupent à reconstruire les murs de la ville. Ils l'avertissent qu'une fois la ville relevée et fortifiée, les Juifs, fidèles à leurs instincts rebelles, refuseront l'impôt et se soustrairont à la domination du roi. — Artaxerxès répond qu'en considération des fréquentes guerres suscitées autrefois par les rois de Jérusalem, il juge opportun, en effet, de faire arrêter les travaux de reconstruction de la ville, du moins « jusqu'à ce qu'il en soit ordonné autrement » (v. 21).

Voilà les faits. A présent il s'agit d'en rechercher la succession chronologique.

II.

Il importe avant tout d'examiner, si, parmi les diverses situations que nous décrivent les documents analysés, il ne s'en présente pas qui se rapprochent par quelque circonstance bien définie dont l'étude attentive puisse conduire à des résultats certains.

Nous venons de lire dans la correspondance échangée entre les gouverneurs de la Palestine et le roi Artaxerxès, que des Juifs revenus de Babylone s'occupent, sous le règne de ce roi, à rebâtir la ville et à en relever les murs.

Ils sont dénoncés auprès du roi, qui immédiatement fait prendre des mesures pour arrêter les travaux. Les ordres du roi sont exécutés fidèlement : Rehoum et Schimschaï, ayant pris connaissance de la réponse d'Artaxerxès, viennent à Jérusalem et empêchent de force la continuation des travaux (Esdr. IV v. 23).

Ces évènements nous rappellent aussitôt le commencement du livre de *Néhémie*. L'an 20 d'Artaxerxès, Néhémie reçoit de son frère Hanani et d'autres Juifs revenus de Jérusalem, la

nouvelle que les murs de la ville sainte sont en ruines et les portes brûlées. — Etudions les rapports qui relient le récit du chap. IV d'*Esdras* au livre de *Néhémie*, en faisant provisoirement abstraction de l'histoire d'Esdras lui-même.

On a observé avec raison que la ruine dont il est question dans les premiers versets du livre de *Néhémie*, doit très problablement être entendue d'une catastrophe arrivée depuis peu de temps (1). Les Juifs qui l'annoncent à Néhémie lui apprennent une nouvelle ; on ne s'explique pas autrement la vive douleur ressentie par l'ardent patriote à ce message : les murs de la ville sont détruits, les portes consumées par le feu : — « quand j'entendis ces paroles, dit Néhémie, je m'assis, je pleurai et je fus accablé de tristesse pendant plusieurs jours ; je me mis à jeûner et à prier devant le Dieu du ciel. » (Néh. I. 4). Mais si Hanani et ses compagnons n'avaient répondu à la demande de Néhémie qu'en lui exposant une situation règnant depuis un grand nombre d'années, ils n'auraient pu le surprendre et l'affliger à ce point. En supposant que l'Artaxerxès de Néhémie soit Artaxerxès I Longue-Main, la vingtième année dont il est parlé dans notre texte (ch. II. 1), tombe en l'an 445. Peut-on admettre qu'à pareille époque un Juif, demeurant à la cour du roi de Perse, eût ignoré par exemple, comme le supposent Keil et Schulz, que Jérusalem était restée déserte et désolée, alors que le temple avait été rebâti ? Est-il vraisemblable que l'on fût venu lui annoncer, et qu'il eût accueilli comme une nouvelle, que depuis Cyrus il n'avait point été touché aux murs, que la ville « des tombeaux de ses pères » était restée tout ce temps comme un amas de ruines autour de la maison de Dieu ? La communication entre les Juifs de Babylonie et ceux de Jérusalem n'était point chose si difficile, et des courriers, comme ceux dont parle Néh. I. 2, devaient souvent apparaître au milieu des frères restés en Orient.

D'ailleurs, l'ignorance de Néhémie touchant une situation qui n'aurait rien eu de nouveau, déjà incroyable en elle-même, semble entièrement incompatible avec les renseignements positifs que nous fournissent les documents, en particulier le récit

(1) *Esra, Nechemia und Ester* von E. Bertheau ; zw. Aufl. von V. Ryssel. Leipzig 1887. p. 134 ; Kuenen *Godsd. van Israël* II p. 128, etc.

du chap. IV d'*Esdras*. Nous lisons là que des Juifs étaient retournés de Babylone à Jérusalem sous le règne d'Artaxerxès I (v. 12) ; avant de se mettre en route, ces émigrants avaient été sans doute informés de l'état des choses à Jérusalem, et dès lors ceux qui restaient ne pouvaient l'ignorer. Ensuite, Néhémie, l'échanson du roi, devait avoir eu connaissance à Suse des menées des adversaires de son peuple et il ne pouvait qu'être en proie à la plus vive inquiétude au sujet des résultats. Le décret même d'Artaxerxès ne lui était probablement pas resté inconnu. Toutes ces circonstances ne peuvent s'accorder avec la supposition que la désolation de la ville sainte, que Néhémie apprend avec un si douloureux étonnement, doive s'entendre de l'état de ruine où se trouvait Jérusalem depuis la captivité. Il s'agit évidemment d'une situation nouvelle causée par de récents évènements.

Nous avons supposé que le roi dont parle le livre de *Néhémie* est Artaxerxès I. Ce n'était pas une pure concession à l'hypothèse qu'il nous fallait écarter ; à notre avis, la conduite de Néhémie après le message qu'on est venu lui apporter, la manière dont il s'exprime, toutes les autres circonstances du récit du chapitre I, ensuite les détails que nous apprenons au ch. II sur la mission de Néhémie à Jérusalem, ne permettent pas de douter que l'Artaxerxès de Néhémie soit le même que celui du IV[e] chapitre d'*Esdras*, et ce qui plus est, que l'histoire de Néhémie et de sa mission fasse immédiatement suite aux faits racontés dans ce chapitre.

Nous avons remarqué tout à l'heure, que probablement le décret d'interdiction porté par Artaxerxès contre la reconstruction des murs de Jérusalem, n'avait pu rester un secret pour Néhémie. Mais ce que celui-ci pouvait ignorer, c'était la manière dont les ordres royaux furent exécutés. Il semble trahir une curiosité mêlée d'inquiétude, en s'empressant d'interroger, lui le premier, les hommes arrivés de Jérusalem (I. 2).

De quelle nature était donc la calamité que l'on vient apprendre à Néhémie ? Quelle peut avoir été la cause de cette destruction des murs et des portes dont il s'agit dans le message *Néh*. I. 3 ?

Pour répondre à cette question nous nous contentons d'abord de présenter simplement la manière dont nous concevons la

succession et la liaison des faits, sauf à fournir ensuite les justifications que l'on est en droit d'attendre.

A la fin de la prière où il exhale sa douleur (I. 5-11), Néhémie demande à Dieu de lui rendre le roi favorable : « Je t'en prie, Seigneur, prête l'oreille à la prière de ton serviteur... *et fais-le prendre en pitié à cet homme* (ותנהו לרחמים לפני האיש הזה). — » Les termes dont Néhémie se sert pour désigner Artaxerxès, et cela la première fois qu'il en parle, font naturellement supposer que le roi, *cet homme*, s'est montré mal disposé envers les Juifs ; ils font supposer que les faits décrits par Hanani impliquent un rapport immédiat avec quelque acte bien connu de l'administration du roi et ainsi ils nous ramènent déjà à l'édit du ch. IV d'*Esdras*. Aussi Néhémie n'ose-t-il point intervenir directement auprès d'Artaxerxès. Il remarque qu'il était échanson à la cour (I. 11 b) ; cette circonstance lui fournira une occasion de parler. Il se montre devant le roi, accablé de chagrin. Ainsi qu'il l'avait prévu, il est interrogé sur la cause de sa pâleur extraordinaire ; mais même alors, au moment de s'ouvrir, il est saisi « d'une crainte extrême » (II. 2). Il parle, et expose au roi que le tourment qui le dévore, c'est Jérusalem, la cité de ses pères en ruines et ses portes consumées par le feu. Sur une nouvelle invitation à s'expliquer, il demande et obtient (grâce à l'intervention de la reine ? v. 6) l'autorisation de retourner à Jérusalem, pour un terme fixé, et de rebâtir la ville. Rappelons ici qu'Artaxerxès s'était, en effet, réservé de révoquer à l'occasion la défense de travailler aux murs de Jérusalem (*Esdr*. IV. 21). — Tous les détails de ce récit nous conduisent à l'hypothèse que la destruction des murs et des portes racontée I. 3 est non seulement un fait récemment arrivé, mais dans lequel Artaxerxès n'a pas été pour rien.

Néhémie, parti pour la Judée, s'en va d'abord remettre aux gouverneurs d'au-delà du fleuve les lettres renfermant les ordres royaux (II. 9). Après s'être mis en sûreté de ce côté, il arrive à Jérusalem, mais ne dit mot à personne de ses projets, ou plutôt du mandat dont il est investi. Lorsque dans la nuit après le troisième jour de son arrivée, il fait le tour de la ville pour inspecter l'état des murs, il laisse ignorer cette démarche à tout le monde, et insiste lui-même sur le secret dont il entoure

son expédition nocturne (II. 12. 16). Pourquoi ce secret ? Evidemment parce qu'il craint qu'en laissant transpirer quelque chose de sa mission, en éveillant le moindre soupçon, il ne provoque des résistances soudaines ; il craint qu'on ne l'empêche, dès l'abord, de s'enquérir de la situation ; qu'on ne parvienne ainsi à retarder la reprise des travaux et peut-être, grâce à des manœuvres ultérieures, à l'enrayer. Une fois que Néhémie aura tout vu, il pourra d'emblée organiser l'exécution de la vaste entreprise et assigner à chacun sa besogne ; les récriminations seront inutiles (cfr. ch. III-IV). — Il savait donc que la restauration rencontrait à Jérusalem des ennemis influents qui avaient l'œil au guet et auxquels il ne manquait pas de prétextes, en cette matière, pour s'opposer même à l'envoyé du roi. Nous voici encore ramenés au ch. IV d'*Esdras*.

Le prétexte, tout prêt, est indiqué au ch. II v. 19 : « Quelle œuvre entreprenez-vous là. » dit-on à Néhémie « *allez-vous vous mettre en rébellion contre le roi?* ». Cette attitude de Saneballat et de ses partisans suppose sans doute que peu auparavant le roi, Artaxerxès, avait donné *des ordres contraires ;* ces ordres, nous les retrouvons au chap. IV d'*Esdras*. — Le langage des adversaires de Néhémie au ch. VI, v. 6, rappelle absolument les accusations des gouverneurs au ch. IV d'*Esdras*.

On pourrait objecter qu'en ce dernier endroit c'est Rehoum et Schimschaï, dans le livre de *Néhémie* au contraire, Saneballat et Tobie qui s'opposent aux Juifs. — Mais Rehoum et Schimschaï nous sont présentés dans le livre d'*Esdras* comme des personnages officiels qui informent le roi et en reçoivent leurs instructions. C'est à eux probablement que Néhémie avait remis les nouvelles lettres d'Artaxerxès. Rehoum et Schimschaï ne résidaient point à Jérusalem (IV. 23), de même que les gouverneurs « d'au-delà du fleuve » auxquels Néhémie va d'abord faire part de sa mission, n'habitaient point cette ville (*Néh.* II. 9 coll. 11). Il n'est pas étonnant que l'on ne voie plus, après l'arrivée de Néhémie, figurer Rehoum et Schimschaï; parmi les adversaires de la restauration. Saneballat et Tobie, eux, ne nous apparaissent nulle part investis de fonctions publiques. — Quant aux personnages mentionnés *Esdr.* IV. 7, il n'est pas impossible que Tab'el soit le même que Tobie

l'Ammonite du livre de *Néhémie* ; les deux noms טבאל et טביה en faisant abstraction de la vocalisation actuelle, sont identiques, eu égard à l'analogie des noms hébreux. Il nous étonne que l'on s'abstienne généralement, autant que nous sachions, de faire valoir ce rapprochement.

Avant de passer à la comparaison de ces données avec les chap. VII suiv. d'*Esdras* qui racontent l'arrivée à Jérusalem du célèbre scribe Juif, nous devons nous arrêter quelques instants à l'histoire de l'intervention de Rehoum et de Schimschaï, afin d'en bien comprendre toutes les circonstances et de nous faire une idée exacte de la situation des affaires à Jérusalem, à cette époque. Nous pourrons en même temps déterminer d'une manière plus précise le lien qui rattache cette histoire au commencement du livre de *Néhémie*.

Graetz n'admet point le caractère historique du récit araméen *Esdr*. IV 8 suiv. Pour ce qui regarde en particulier les faits rapportés IV 8-23, il leur oppose le raisonnement que voici : le premier chapitre de *Néhémie* nous apprend que les murs de Jérusalem furent détruits peu avant la vingtième année d'Artaxerxès (probablement, selon Graetz, par les peuples voisins que les mesures d'Esdras auraient irrités). Or si les murs n'avaient pu être relevés (suivant l'édit d'Artaxerxès mentionné au ch. IV d'*Esdras*), ils n'auraient pu avoir été détruits plus tard, comme le suppose le livre de *Néhémie* au premier chapitre. — Kuenen répond à cet argument : d'abord il n'est pas certain que la destruction des murs ait été le fait des voisins irrités ; elle peut être arrivée au cours des guerres qui troublaient à cette époque toute l'Asie occidentale ; mais, à supposer que le motif de la destruction allégué par Graetz fût le vrai, il ne s'ensuivrait pas que les Juifs n'aient pu tenter de réparer les murs ; leurs ennemis s'y seront opposés, et le roi, circonvenu par les démarches de ceux-ci, leur aura donné raison. C'est seulement à la suite de ces évènements que Néhémie apprend à Suse la nouvelle de la destruction des murs de Jérusalem. Touché par les supplications de son échanson, Artaxerxès se ravise et donne à Néhémie l'autorisation de rebâtir la ville. Au reste le morceau

en question présente dans ses traits essentiels, au jugement de Kuenen, tous les caractères de la relation historique. (1)

Dans l'argument de Graetz, comme dans la réponse de Kuenen, il est supposé que la destruction dont Hanani apporte la nouvelle à Suse *Néh.* I, ne peut être entendue que d'une catastrophe qui est venue ruiner des constructions *entièrement établies, des murs bien achevés.* — D'autre part Graetz croit devoir considérer les travaux du chap. IV d'*Esdras* comme ayant pour objet, au sens de l'auteur sacré, la *première* construction des murs depuis le retour de Babylone ; ces travaux ayant été interdits, Graetz se demande d'où seraient venus *les murs et les portes* dont parle le premier chapitre de *Néhémie?* — M. Kuenen dans sa réponse, soutient au contraire qu'il s'agit au chap. IV d'*Esdras*, de la *reconstruction* de murs *détruits peu de temps auparavant*, soit par les peuples voisins, soit par les armées qui parcouraient l'Asie occidentale, et c'est de cette destruction qu'il s'agirait *Néh.* ch. I. M. Kuenen suppose donc que les murs avaient été bâtis déjà antérieurement aux travaux dont parle le ch. IV d'*Esdras*. Selon cette hypothèse il faudrait dresser le tableau des évènements mentionnés ou supposés par les données réunies du 4[e] chap. d'*Esdras* et du livre de *Néhémie*, de la manière suivante : durant l'époque qui s'étend de Zorobabel à Artaxerxès I, Jérusalem a été rebâtie, ses remparts relevés ; sous le règne d'Artaxerxès, à la suite de difficultés intérieures ou autres, les murs sont détruits ; les Juifs se mettent à les restaurer, mais bientôt les travaux sont interrompus (*Esdr.* IV). Après, vient l'histoire de Néhémie (vr. plus haut).

S'il fallait donner cette interprétation aux renseignements que nous fournissent les textes, nous comprendrions assez bien les scrupules de Graetz, même après les explications de Kuenen. Les observations suivantes diront pourquoi.

A notre avis Graetz a raison quand il rapporte le récit du chap. IV d'*Esdras* à la première construction des murs de Jérusalem depuis la captivité, et l'hypothèse de Kuenen est insoutenable. Seulement le chap. I de *Néhémie* n'exige point l'interprétation que ces deux auteurs s'accordent à nous en

(1) *Hist. Crit. Ond.* I p. 507 suiv.

donner ; nous croyons même que l'histoire de Néhémie et de son œuvre, prise dans l'ensemble, *la repousse absolument* ; les travaux de Néhémie, comme ceux des Juifs dénoncés par Rehoum et Schimschaï, se rapportent *à la première construction* des murs de Jérusalem : Néhémie ne fit que reprendre et achever l'entreprise à laquelle l'intervention des satrapes avait fait porter un si funeste coup.

Au ch. IV d'*Esdras* il n'est pas dit un mot qui nous oblige à supposer qu'avant les évènements racontés aux vv. 6 suiv., les murs de Jérusalem eussent jamais été rebâtis ; nous verrons un peu plus loin que cette hypothèse est au contraire, exclue par le récit de ce chapitre. — Mais le livre de *Néhémie*, ne nous apprend-il pas que peu avant la mission de ce personnage, les murailles avaient été détruites, ou du moins ébréchées (מפרצת *Néh*. I. 3) (1), les portes consumées par le feu ? La conclusion ne s'impose-t-elle pas que les murailles détruites avaient existé d'abord ? — Sans doute. Mais qu'on veuille bien remarquer que les travaux dont parle le 4ᵉ chap. d'*Esdras* avaient pu, *avant la vingtième* année d'Artaxerxès, prendre des développements considérables. Il est probable qu'ils avaient commencé, que du moins les préparatifs étaient faits depuis le début du règne de Xerxès. Au v. 6 il est parlé d'une accusation portée devant ce roi, vers les premières années de son règne, c'est-à-dire vers l'an 480 ou même avant, contre les habitants de la Judée et de Jérusalem. De quelle accusation peut-il s'agir ici, si non d'une plainte touchant des travaux de restauration entrepris à Jérusalem, conformément au thème qui fait l'objet de tout ce récit ? Il faudrait en ce cas supposer que les Juifs revenus de Babylone sous Artaxerxès (v. 12) et qui furent plus spécialement dénoncés par les commissaires royaux eux-mêmes, ne firent que reprendre ou pousser avec plus de vigueur une entreprise déjà entamée auparavant, mais qui avait pu se relâcher ou subir un arrêt, par suite de l'opposition des adversaires, du manque de ressources, ou telle autre cause.

Dans tous les cas, sous le règne d'Artaxerxès même et avant l'intervention de Rehoum et de Schimschaï, on avait pu travailler aux murs, peut-être à la faveur des guerres qui

(1) Cfr. Bertheau-Ryssel, p. 133.

attiraient l'attention ailleurs, pendant d'assez longues années (1) pour nous permettre de croire que les murs étaient arrivés à une certaine hauteur et que les portes étaient établies. Or, Rehoum et Schimschaï ayant obtenu gain de cause pour ceux qui du premier jour n'avaient cessé d'entraver les travaux, de dénoncer au roi comme une atteinte portée à la sécurité de cette partie de l'empire, les agissements des Juifs revenus de Babylonie, il n'est certes que très naturel de supposer que l'on ne se contenta point d'empêcher l'achèvement des fortifications. Rehoum et Schimschaï n'eurent sans doute rien de plus pressé à faire, ou rien de plus agréable à permettre aux adversaires des Juifs, que de démolir une partie des travaux de défense, de pratiquer des brèches, de renverser ou de démonter les portes et de les brûler.

Ne serait-ce point là, comme l'analyse des premiers chapitres de *Néhémie* nous l'a déjà fait entrevoir, l'objet du message apporté à Néhémie (*Néh*. I. 3) ? Rappelons-nous que la situation décrite par Hanani et ses compagnons ne pouvait avoir été amenée que depuis peu de temps, comme il résulte de l'impression que la nouvelle produit sur Néhémie. C'est ce que suppose aussi M. Kuenen (2) et ce qui ressort, du reste, avec une clarté suffisante du récit biblique.

Hanani et ses compagnons ne sont partis pour Suse qu'à la suite de l'exécution de l'édit d'interdiction porté par Artaxerxès : dans l'intervalle compris entre la communication du message au ch. I, jusqu'à l'autorisation donnée à Néhémie, il n'y a évidemment pas place pour les faits racontés *Esdr*. IV. 8 suiv. Est-il croyable que Hanani ait voulu informer son frère d'une calamité *antérieure* au coup que Rehoum et Schimschaï viennent de porter au peuple Juif ; n'est-ce point à la *dernière* catastrophe que doivent nécessairement se rapporter ses paroles *Néh*. I. 3 ? Au reste, M. Kuenen, à l'endroit cité, où il insiste sur le caractère récent des évènements racontés par Hanani, en se basant comme nous sur l'émotion que Néhémie en ressent, nous semble perdre de vue un point bien digne

(1) Notre pensée deviendra plus claire quand nous aurons exprimé notre manière de voir touchant le retour d'Esdras (*Esdr*. ch. VII suiv.) Pour le moment nous en faisons abstraction, suivant l'avertissement donné plus haut,

(2) *Godsd. van Israël*. II bl. 128.

d'attention, et auquel nous avons fait allusion plus haut. Si les travaux dont il est question au chap. IV d'*Esdras* avaient eu pour objet le relèvement des murs frappés récemment par le fléau de la guerre, il est *impossible* que Néhémie n'eût pas eu connaissance de ce malheur. Les démarches de Bischlam, Mithredath et Tab'el, la missive de Rehoum et de Schimschaï, accusant les Juifs et signalant leurs dangereuses entreprises, auraient certes transpiré suffisamment, pour que dans la capitale de l'empire tous ceux qui s'intéressaient au sort de Jérusalem, et en particulier l'échanson du roi, eussent appris la nouvelle du désastre bien avant l'arrivée de Hanani et de ses compagnons. — Voilà la raison pour laquelle, *si au chap. I de Néhémie il était question d'une destruction de murs auparavant entièrement établis et achevés*, c'est-à-dire *antérieurs aux constructions dont parle le ch. IV d'Esdras*, nous comprendrions, même après les explications de Kuenen, les scrupules de Graetz touchant le caractère historique de la section *Esdr*. IV. 8-23. Il faudrait en effet conclure du récit de Néhémie que les murs existaient encore tout récemment ; que la nouvelle de la ruine de Jérusalem ne serait point encore arrivée à Suse, ou y serait restée généralement inconnue, malgré les recours au roi auxquels la restauration aurait donné lieu ; que cette ruine enfin serait le *dernier* malheur qui aurait frappé les Juifs, toutes circonstances qui ne pourraient en aucune façon s'accorder avec ce que nous lisons au ch. IV d'*Esdras*. La difficulté ne fait qu'augmenter si l'on considère les travaux exécutés sous le règne d'Artaxerxès (*Esdr*. IV. 8 suiv.) comme *la continuation* de travaux déjà entrepris sous le règne de Xerxès, comme l'insinue la suite du récit vv. 6, 7 suiv.

Seulement le caractère historique de la section *Esdras* IV 8 suiv. ne se laisse pas mettre si facilement hors de cause (1). Nous avons vu précédemment que le langage de Néhémie et sa conduite vis-à-vis du roi (*Néh.* I, 11. II, 1 suiv.) s'accordent parfaitement avec l'hypothèse que le message de Hanani se rapporte à l'exécution de l'édit *Esdr*. IV. 17 suiv. Nous venons de constater que rien ne nous oblige, dans le premier chap. de

(1) Sur le nom de אסנפר (v. 10) cfr. Schrader *The cuneiform inscriptions and the O. Test.* trad. Whitehouse, II 1888 p. 65.

Néhémie, à supposer qu'antérieurement aux constructions dont parle le chap. IV d'*Esdras*, les murs de Jérusalem eussent existé ; que rien ne nous empêche de considérer les travaux du ch. IV d'*Esdras* comme assez avancés au moment de l'intervention de Rehoum, pour que les paroles des Juifs arrivés à Suse après l'exécution de l'édit, puissent s'entendre de l'œuvre de destruction qui en fut la conséquence.

A présent, il nous faut faire un pas de plus. Il nous semble certain qu'avant la tentative de restauration du ch. IV d'*Esdras*, les données bibliques *défendent* de supposer que les murs de Jérusalem eussent jamais été rebâtis, et ici encore le livre de *Néhémie* s'accorde de tout point avec *Esdras* IV. 8 suiv.

Voyez d'abord comment Néhémie parle au roi *Néh*. II 3 suiv. Il ne se plaint pas seulement d'un coup accidentel qui vient de frapper Jérusalem, d'un évènement désastreux qui vient d'arriver. Il parle de la situation dans laquelle se trouve *la ville* toute entière : *la ville des tombeaux de mes pères gît dévastée* (העיר...חרבה), (v.3) ; c'est *la ville* qu'il demande de pouvoir rebâtir (v. 5) ; il demande l'autorisation de se faire fournir des matériaux *pour la maison où il compte s'établir lui-même* (v. 8). — Les railleries des adversaires de Néhémie III, 33 suiv., font supposer que Jérusalem, en dehors du temple, était restée dans le plus misérable état. De fait nous voyons travailler aux murs les hommes de Jéricho (III. 2), de Tecua (v. 5), de Gibeon et de Mispa (7) etc. On voit Néhémie intervenir en faveur de la population des campagnes environnantes, celle dont les intérêts reposent dans les champs, les vignes, les oliviers etc. (ch. V) ; dans la ville même on ne voit guère d'autre monde que les autorités. Au chap. VII v. 4 Néhémie déclare du reste expressément que les murs étant relevés, l'enceinte de la ville était très grande, *mais que peu de monde y habitait et que les maisons n'étaient pas bâties*. Faut-il supposer que cet état de choses n'avait été que tout récemment amené, par exemple, par suite de la guerre, après la dévastation des remparts qui protégeaient la ville ? Nullement. Si la cause de la désolation, de l'abandon de Jérusalem eût été là, une fois les murs rebâtis on aurait vu la population revenir. C'est ce qui n'a pas lieu. Bien plus ; pour peupler la ville Néhémie a besoin de recourir à des expédients ; il se propose à cet effet de faire un recensement du peuple (VII. 5). Après

le retour sous Zorobabel, les Juifs s'étaient établis dans les villes d'alentour et c'est encore là qu'ils étaient sous Néhémie (VII. 73), rien n'indique qu'il y eût eu sous ce rapport un changement notable dans la situation. Jérusalem n'avait point attiré ou n'avait pu garder dans son sein, une population proportionnée à son importance et son étendue. La raison en est facile à trouver : c'est à Jérusalem, à l'antique capitale, qu'en voulaient les Cuthéens et autres nations rivales d'alentour qui voyaient avec inquiétude se relever et se développer à leurs côtés la communauté juive. Aussi Néhémie a bien soin de relever d'abord les remparts et au cours même de ces travaux il lui faut défendre à main armée l'entreprise contre les attaques incessantes des ennemis. C'est après avoir mis l'enceinte à l'abri que le chef juif songe à rebâtir les maisons et à peupler la ville ; celle-ci avait si peu une population déterminée, bien que peut-être dispersée momentanément, *qu'il fallut désigner par le sort* une fraction sur dix du peuple, appelée à habiter la ville sainte (XI. 1) ! (1)

Et pourquoi donc la dédicace solennelle des murs dont nous lisons la description *Néh.* XII 27 suiv. ? L'œuvre de Néhémie avait été accomplie *en cinquante-deux jours* (VI. 15) ; s'il n'y avait eu là que la simple réparation des dégâts causés par un désastre, il n'y aurait pas eu lieu de célébrer avec tant d'éclat la fête de *l'inauguration*. La dédicace des murs eut lieu sous Néhémie, apparemment parce que la construction en fut alors pour la première fois entièrement terminée.

On aurait tort d'en appeler à Aggée I. 4, pour contester les résultats auxquels conduit la lecture de *Néhémie*. Lorsque le prophète répond aux Juifs négligents qui trouvaient que le temps n'était pas encore venu de bâtir la maison de Dieu : *le temps est-il venu pour vous autres d'habiter dans vos maisons lambrisées tandis que cette maison reste en ruines*, le sens ne peut évidemment pas être que Jérusalem à cette époque nageait dans l'abondance et le luxe ; cela serait non seulement contraire à toutes les vraisemblances, mais à l'ensemble de la prophétie

(1) L'opinion d'Ewald suivie par Smend *(Die Listen der Bücher Esra und Nehemia* S. 23), que la notice de *Néh.* XI, 1. 2 se rapporterait à l'époque de Zorobabel, est dénuée de tout fondement et méconnait la *parfaite* harmonie du passage en question avec le récit qui l'encadre.

d'Aggée ; elle consiste presque toute entière à faire ressortir la misère qui n'a cessé jusqu'à ce jour d'affliger le peuple, en punition de l'abandon de l'œuvre du temple. (1) On pourrait donc tout au plus voir dans le verset allégué une allusion à quelque fait particulier. Mais le texte n'en demande pas autant. Pourquoi le peuple trouvait-il que le temps n'était pas venu de bâtir la maison de Dieu ? Sans aucun doute parce que les ressources, épuisées par tant d'années de malheur, ne permettaient pas le luxe et qu'on avait de la peine à pourvoir à ses propres besoins. A ce prétexte le prophète répond en établissant, par une allusion assez transparente, le contraste entre ce langage et la parole que le roi David adressait au prophète Nathan (2 Sam. 7. 2) ; il veut donner à entendre que c'est à Dieu qu'il faut songer d'abord : « Ce peuple dit : Le temps n'est pas venu, etc..... *Est-ce pour vous*, répond Aggée, *que le temps serait venu d'habiter dans vos maisons, lambrisées* (2), *alors que cette maison serait en ruines ?* » Nous ne voyons ici qu'un reproche emprunté à la parole du grand roi, reproche peut-être doublé d'une mordante ironie à l'adresse de ces Juifs qui ne veulent pas comprendre que la misère prétextée est et restera l'effet de leur négligence même.

Revenons à notre sujet. Le livre de *Néhémie* nous fournit plus d'un fait tendant à établir qu'avant l'arrivée du chef juif, Jérusalem ni ses murs n'avaient jamais été complètement rebâtis. Le IV[e] chapitre d'*Esdras* confirme d'une manière éclatante le témoignage de Néhémie. Comment s'expriment Rehoum et Schimschaï dans leur lettre à Artaxerxès ? Ils supposent de façon à ne permettre aucun doute que depuis la captivité, les murs de la ville n'avaient plus été relevés. « Que le roi sache que les Juifs, partis de chez toi vers ces contrées, sont arrivés à Jérusalem, *une ville rebelle et mauvaise*, qu'ils rebâtissent, etc. » Les gouverneurs ont donc soin d'ajouter la raison qui doit faire interdire ces travaux ; ils insistent dans la suite : si l'on parvient à bâtir la ville, à relever ses murs,

(1) Voyez d'ailleurs pour la situation de Jérusalem à cette époque *Zach*. II, 5 s VII, 7 ; VIII, 4 s.

(2) Notre ponctuation s'appuie sur le fait que dans le texte hébreu ספונים n'a pas l'article. Un indice de plus servant à montrer qu'il ne s'agit pas de maisons actuellement existantes.

les Juifs s'insurgeront contre le roi et refuseront l'impôt (13-16) ; pour le prouver les accusateurs en appellent à l'histoire (v. 15), *mais ils en appellent à l'histoire préexilienne seulement* ; ils ne disent pas un mot qui permette de supposer que plus tard Jérusalem eût déjà été rebâtie. Ils en appellent à la destruction de la ville, destruction qui eût lieu en châtiment de ses révoltes (v. 15). Ce dernier point est capital et mérite de fixer toute l'attention. La lettre parle de la ruine de Jérusalem sans aucune distinction ni détermination : על דנה קריתה דך החרבת : *c'est à cause de cela que cette ville a été détruite*. Le raisonnement de Rehoum et de Schimschaï, ainsi que le ton sur lequel ils parlent, impliquent la conviction que le roi, en fouillant les documents, ne trouvera sur toute l'histoire de Jérusalem, depuis les plus anciens jours, que des renseignements et des témoignages établissant le caractère essentiellement dangereux de cette ville. L'histoire de Jérusalem se termine pour eux avec la destruction qui lui fut infligée en châtiment, c'est-à-dire avec la destruction qui entraîna la chute du royaume Juif en 586. C'est bien de la ruine arrivée à cette époque que suivant Rehoum et Schimschaï les Juifs travaillent à tirer leur capitale ! — La réponse d'Artaxerxès confirme de tout point cette interprétation ; le roi donne raison à ses ministres : l'histoire de Jérusalem ne lui a montré en effet que guerre, rébellions et dangers provoqués par cette ville. Encore une fois l'histoire de Jérusalem est supposée comprise toute entière dans l'histoire de ses rois (19-20). Pour une Jérusalem renouvelée depuis, il n'y a pas place.

Artaxerxès d'ailleurs défend, non point de restaurer les murs, non point de réparer des dégâts, etc., mais tout simplement *de bâtir la ville* (וקריתה דך לא תתבנא) (21) ; c'est aussi de la ville elle-même qu'avaient parlé Rehoum et Schimschaï : les Juifs *bâtissent la ville... ; si cette ville est bâtie*, les Juifs refuseront l'impôt, etc. (12, 13, 16). Tout cela est évidemment incompatible avec l'hypothèse que les travaux dont parle le chap. IV n'auraient eu pour objet que la restauration des murs *récemment* détruits par des voisins irrités ou des armées ennemies.

La situation que nous révèle la correspondance rapportée au

ch. IV d'*Esdras* est précisément celle que nous avons trouvé décrite au moment de l'arrivée de Néhémie à Jérusalem. Néhémie reprend l'œuvre interrompue, en partie démolie à la suite de la dénonciation de Rehoum et de Schimschaï : comme ses prédécesseurs, *c'est la ville* qu'il se propose de rebâtir ; mais comme eux il travaille avant tout à fortifier l'enceinte : il répare les dégâts causés aux murs après l'interdiction des travaux, il comble les brèches pratiquées, il rétablit les portes brûlées et achève les constructions. Après, ainsi que nous l'avons vu, il songe à bâtir les maisons et à peupler la ville (vr. plus haut). — L'accord avec lequel le livre de *Néhémie* et le chap. IV du livre d'*Esdras* s'abstiennent de toute mention d'une époque antérieure à laquelle Jérusalem aurait été restaurée depuis la captivité, est par elle seule une confirmation remarquable des conclusions que nous avons tirées des indices positifs qu'ils nous fournissent à cet égard.

Il est temps, à présent, de formuler le problème que nous avons en vue.

Où trouver place dans cet enchaînement pour les évènements racontés Esdras *chap. VII suiv.?*

Généralement on voit dans les Juifs retournés de Babylonie dont parle la lettre de Rehoum et de Schimschaï (*Esdr*. IV. 12), la colonne d'exilés ramenée par Esdras (1).

Esdras revint à Jérusalem *en la 7e année d'Artaxerxès*. Si l'on identifie les Juifs retournés sous sa conduite avec ceux dont parle la lettre de Rehoum et de Schimschaï, il faudra dire que c'est après l'arrivée d'Esdras que l'on entreprit les travaux de restauration interdits plus tard par l'édit d'Artaxerxès. De fait, c'est ainsi que l'on essaie de rendre compte de l'interruption soudaine que l'on croit voir dans l'activité du scribe Juif. N'est-il pas étrange de voir Esdras disparaître de la scène après les réformes racontées aux chap. IX-X, pour ne se montrer une seconde fois qu'au ch. VIII suiv. de *Néhémie*? M. Kuenen, à l'endroit indiqué de son ouvrage sur la Religion

(1) Cfr. Kuenen *Hist. crit. Ond.* p. 508 ; id. *Godsd. van Israël* II 128-129 ; Schrader *Die Dauer des Zweiten Tempelbaues*, Stud. u. Krit. 1867 S. 468-469 (*note*) ; Bertheau-Ryssel *Esra, Nechemia u. Ester* p. 136 ; I. Sack, *Die altjüd. Religion* 1889 p. 77 et bien d'autres.

d'Israël, suppose que la guerre dont, selon lui, la ruine des murs de Jérusalem aurait été la suite, éclata *peu après* l'arrivée d'Esdras, qu'ainsi s'explique l'inaction à laquelle celui-ci fut condamné. — I. Sack l. c. reconnaît au contraire qu'avant Esdras ni Cyrus ni Darius n'avaient autorisé les Juifs à rebâtir les murs, que probablement la restauration dont il est question *Esdr*. ch. IV fut entreprise d'abord *sous Esdras lui-même*.

Nous avons en effet montré plus haut que non seulement il n'est question nulle part d'une Jérusalem rebâtie avant les travaux dont parlent la lettre de Rehoum et l'édit d'Artaxerxès, mais que ces documents eux-mêmes ainsi que le livre de *Néhémie* nous défendent de regarder ces travaux comme n'ayant eu pour objet que la *réparation* des murs. Au reste, si pour expliquer l'interruption de l'œuvre d'Esdras, on place la prétendue destruction des remparts par les armées qui parcouraient le pays, *peu après* l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, on retombe dans la difficulté qu'en la 20[e] année d'Artaxerxès Néhémie aurait dû en avoir connaissance (vr. plus haut).

Mais l'opinion d'Israël Sack est-elle plus soutenable ? Lisez les chap. VII suiv. du livre d'*Esdras* : pas un mot de la triste situation dans laquelle se trouvait Jérusalem ! pas l'ombre d'une difficulté ! Partout où il est question de la ville, dans l'édit d'Artaxerxès VII 12-26, qui en mentionne le nom sept fois, puis au moment de l'arrivée d'Esdras VIII. 32 suiv. etc., l'impression que l'on ressent c'est que tout y est parfaitement établi. Esdras ne reçoit pas seulement du roi une mission liturgique ou religieuse : Artaxerxès lui accorde la faculté de constituer des juges et des magistrats pour l'administration des affaires du peuple juif (VII. 25) ; Esdras est envoyé pour *inspecter la Judée et Jérusalem*, selon la Loi de Dieu qu'il possède (VII. 14) etc. : on aurait donc tort de croire que les seuls intérêts du culte faisaient l'objet de sa mission. S'explique-t-on, dès lors, le silence absolu d'Artaxerxès sur la situation de Jérusalem, si à cette époque les murs de la ville sainte n'étaient qu'un monceau de ruines ? — Les préoccupations d'Esdras, après son arrivée, portent sur toute autre chose que la restauration de la ville. — Au ch. X v. 7, on convoque la population des environs et celle de Jérusalem ; le but de la réunion est bien de nature à faire supposer qu'au point de vue matériel la

situation de Jérusalem était parfaitement réglée ; la manifestation à laquelle on se livre à l'égard des étrangers ne permet pas de croire qu'à ce moment les Juifs étaient aux prises avec les peuples voisins au sujet de la reconstruction de leur capitale.

Rappelons-nous ici que selon le récit du ch. IV vv. 6 suiv., il est à croire que les travaux interrompus par Rehoum et Schimschaï, avaient commencé sous Xerxès. L'édit d'Artaxerxès que nous lisons au ch. VII suppose-t-il de pareilles circonstances ?

Que faut-il donc penser de la date du retour d'Esdras ?

Nous n'hésitons pas à soutenir, et la suite de ce travail fournira, nous l'espérons, plus d'une preuve, plus d'un indice positif en faveur de cette thèse que recommande déjà l'ensemble des documents ; — nous n'hésitons pas à soutenir que le retour d'Esdras dont il est question au chap. VII suiv., *ne se rapporte pas au premier séjour* du scribe juif à Jérusalem ; c'est la *seconde* fois qu'il y arrive ; *car le retour mentionné au chap. VII ne tombe pas en la 7e année d'Artaxerxès I Longue-Main, c'est-à-dire vers l'an* 458, *mais en la 7e année d'Artaxerxès II, donc vers l'an* 398.

Voici, d'après cette hypothèse, la suite des évènements :

En la 6e année de Darius I le temple avait été achevé (*Esdr*. VI. 15) (vers l'an 516).

Plus tard les Juifs commencent à rebâtir la ville ; ces travaux se préparaient au moins au début du règne de Xerxès sur la faveur duquel on pouvait compter à Jérusalem, comme le montre le livre d'Esther. Mais déjà alors les Cuthéens etc. interviennent en ennemis de cette restauration (*Esdr*. IV. 6) (vers 480).

L'œuvre du relèvement de la ville sainte prend un nouvel essor sous Artaxerxès I Longue-Main, grâce à l'arrivée de certains Juifs de Babylone, *que l'on doit absolument se garder de confondre avec la caravane amenée plus tard par Esdras*. — Les travaux sont dénoncés comme compromettants pour la sécurité de l'empire et interdits alors que probablement ils touchaient à leur fin. (*Esdr*. IV. 8-23). Peu de temps avant la 20e année d'Artaxerxès I les ennemis de Jérusalem démolissent en partie ce qui avait été fait (*Néh*. I. 3) (vers 450-445)

Néhémie demande et obtient l'autorisation de relever la ville sainte et ses murs (*Néh.* II 1-8) (en l'an 445). Il arrive à Jérusalem, répare les dégâts et mène bientôt à bout la grande entreprise (III-VI). Puis il prend des mesures pour peupler la ville (VII, 4, XI, 1). Ici nous voyons apparaître Esdras lisant la loi et l'interprétant (VIII), figurant dans un cortège lors de l'inauguration des murs (XII. 36).

Après avoir réglé la situation à Jérusalem et avoir fait prendre au peuple l'engagement d'observer la Loi, de se tenir éloigné des nations etc. (IX-X), Néhémie retourne à Suse, suivant l'ordre qu'il en avait reçu au départ (en l'an 433 ; V, 14, XIII. 6). C'est alors probablement qu'Esdras, le scribe, retourne lui aussi en Babylonie.

Néhémie revient à Jérusalem quelque temps après (XIII. 6) ; il y fait plusieurs réformes ; il reprend en particulier avec véhémence ceux qui s'étaient alliés par mariage aux nations étrangères ; il punit les coupables et conjure les Juifs de ne point se permettre de semblables alliances (ch. XIII. 7 suiv.).

Ici Néhémie disparaît de la scène. A son tour Esdras revient une seconde fois à Jérusalem à la tête d'une nouvelle caravane, en l'an 7 d'Artaxerxès II (vers 398). Les recommandations de Néhémie touchant les mariages n'avaient pas été observées. Cette fois Esdras prend une mesure radicale : les femmes étrangères sont renvoyées avec leurs enfants (*Esdras* IX-X). Ici l'histoire est brusquement interrompue ; la suite, si jamais suite il y a eu, peut avoir disparu à l'occasion du trouble apporté dans le récit par l'interversion des pièces.

Nous lisons dans l'Introduction au commentaire de Bertheau-Ryssel (*Esra, Nechemia und Ester* p. XXVI) que l'auteur du 3e livre d'*Esdras* (IX. 36, 37 s.) a reconnu *avec raison* la suite au ch. X d'*Esdras*, dans *Néhémie* VII, 73 b-X. Le fait est que l'auteur du 3e livre d'*Esdras* a pris la suite de son récit dans les chapitres indiqués du livre de *Néhémie*, pour la simple raison qu'il y est fait mention d'Esdras. C'était là évidemment une opération purement arbitraire. En toute hypothèse basée sur le texte, les faits racontés aux deux endroits en question se passent à des époques bien distinctes, séparées par un intervalle de plusieurs années. L'histoire d'*Esdras* IX-X est isolée

complètement, au point de vue de la chronologie, de l'histoire de *Néhémie* (1). Quant à la conclusion à tirer, pour le rapport de succession entre les deux passages indiqués, de la comparaison des faits, nous en parlons plus loin.

III.

En présence du tableau que nous venons de lui mettre sous les yeux, le lecteur nous demandera s'il y a là autre chose que des combinaisons appuyées sur des conjectures plus ou moins plausibles. Ce renversement des dates peut mieux répondre à certaines situations que nous décrivent les documents, et cela deviendra plus manifeste dans la suite ; mais l'histoire peut-elle se déclarer satisfaite d'une hypothèse ou d'une théorie pour la seule raison que celle-ci s'offre à mettre de l'ordre dans les évènements ? Voyons si nous ne pouvons trouver comme point de repère, quelque fait positif et précis.

Le ch. XII du livre de *Néhémie* nous offre un morceau qui peut être d'un grand secours dans cette recherche : c'est une liste des grands-prêtres qui se sont succédés à Jérusalem depuis Jeschoua, qui retourna avec Zorobabel, jusqu'à Jaddoua (Néh. XII. 10-11). Voici leurs noms :

1 Jeschoua
2 Joïaqim
3 Eliaschib.
4 Joïada.
5 Jonathan (*ou plutôt* : Johanan).
6 Jaddoua.

Les quatre derniers seuls nous intéressent ici ; ils sont énumérés dans le même ordre par Josèphe, *Ant.* L. XI c. VII. n. 1. 2. Il les nomme Eliasib, Judas, Joannes, Jaddous. Nous avons déjà remarqué plus haut que les listes et les indications chronologiques du ch. XII nous portent à une époque bien postérieure aux évènements consignés dans les mémoires de Néhémie : c'est ce que Josèphe semble avoir perdu de vue

(1) Voyez d'ailleurs Bertheau-Ryssel, l. c. p. 263 suiv.

dans son récit sur Manassé le gendre de Saneballat (1). Quant au personnage appelé *Jonathan* dans la liste ci-dessus, c'est évidemment le même que le livre de *Néhémie* appelle ailleurs *Johanan*. Au chap. XII v. 22 nous trouvons l'énumération suivante : Eliaschib, Joïada, *Johanan* et Jaddoua ; au v. 23 nous lisons : jusqu'aux jours de *Johanan*, *fils d'Eliaschib* ; c'est-à-dire son petit-fils, car le fils immédiat d'Eliaschib était Joïada (XII. 10 ; XIII. 28). Seulement le pontificat de Joïada ne semble pas avoir été bien remarquable. Josèphe en fait l'histoire en un mot : « après la mort d'Eliasib, dit-il, son fils *Judas* lui succéda ; après la mort de celui-ci, Joannès son fils fut promu à la dignité de grand-prêtre » (2) etc. Eliaschib, au contraire, avait été grand-prêtre pendant de longues années et cela dans des circonstances mémorables : sous son pontificat la ville sainte avait été définitivement relevée de ses ruines. Pour cette raison le nom de Johanan peut avoir été rattaché à celui de son aïeul plutôt qu'à celui de son père. Il est hors de doute, dans tous les cas, que le *Johanan* du ch. XII vv. 22-23 est bien le même que le *Jonathan* du v. 11, nommé aussi par Josèphe Ιωάννης. On l'a déjà remarqué du reste, la confusion entre ces deux noms, vu la ressemblance des lettres dans l'écriture hébraï-

(1) Josèphe raconte (Ant. XI. ch. VII. 2-VIII) que sous les règnes de Darius Codoman et d'Alexandre, Manassé, frère du grand-prêtre Jaddous, étant devenu par un mariage illégitime gendre de *Saneballat*, fut empêché par les Juifs d'exercer les fonctions sacerdotales à Jérusalem ; que Saneballat obtint d'Alexandre l'autorisation de fonder le sanctuaire de Garizim où il établit son gendre comme grand-prêtre. — Ce Saneballat semble bien être le même dans l'idée de l'historien juif, que celui dont parle Néhémie XIII. 28 ; seulement entre le Saneballat de Josèphe et celui de Néhémie il y a une distance d'un siècle. Comme nous le disons dans le texte, l'erreur de Josèphe pourrait avoir été occasionnée par les listes du chap. XII intercalées au milieu du récit. Au reste tout le passage de l'historien Juif sent le roman pur et simple. Josèphe est évidemment, ici comme ailleurs, préoccupé du désir d'exalter la nation Juive et de montrer son importance : d'après Josèphe, Alexandre, *le grand conquérant*, aurait saisi avec empressement l'occasion que lui offrait Saneballat, de diviser les forces de l'état juif, afin de le rendre impuissant et d'empêcher à l'avenir le retour de difficultés comme ce peuple en avait suscité autrefois aux rois assyriens ; ce serait là l'origine de la fondation du temple de Garizim, si intimement liée à l'histoire de Saneballat et de son gendre Manassé (l. c. nº 4) ! vr. d'ailleurs sur ce point Bertheau-Ryssel, p. 356-357.

(2) *Ant.* l. c. ch. VII. 1.

que carrée, était très facile (1). Le nom de יוחנן est devenu יונתן par une interversion des deux lettres de נ et ח (2) et le changement de ה en ת.

Lorsque Néhémie arriva à Jérusalem il y trouva comme grand-prêtre *Eliaschib* III. 1 : *Eliaschib le grand-prêtre et ses frères les prêtres se mirent à construire la porte du troupeau* (הצאן) etc. Le nom revient encore plusieurs fois dans la suite ; au v. 20 du même chapitre Eliaschib est encore appelé *le grand-prêtre* (הכהן הגדול). Ces passages se rapportent au commencement du premier séjour de Néhémie à Jérusalem, vers l'an 445. Eliaschib exerce encore ses fonctions pendant l'absence de Néhémie (XIII. 4 suiv.). Lorsque, quelque temps après son retour à Babylone, Néhémie vient pour la seconde fois à Jérusalem, c'est toujours Eliaschib qui est le grand-prêtre (3) ; un de ses petits-fils était devenu le gendre de Saneballat le Horonite. Si l'on rapproche cette circonstance du fait qu'avant Eliaschib il n'est fait mention dans la liste *Néh.* XII 10-11 que de deux grands-prêtres, Jeschoua et Joïaqim, depuis le retour sous Zorobabel ; que par conséquent, lors de la première arrivée de Néhémie en 445, Eliaschib exerçait probablement ses hautes fonctions depuis des années déjà, on arrivera à la conclusion que ce pontife devait être parvenu à un âge avancé lors de la seconde arrivée de Néhémie vers 430 (?). C'est peut-être à la faveur de cette circonstance que s'introduisirent, pendant l'absence de Néhémie, les abus dont il est question *Néh.* XIII 4 suiv.

Du grand-prêtre Joïada, dans les sources bibliques comme chez Josèphe, on ne trouve guère que le nom avec la mention de sa généalogie ; il était fils d'Eliaschib (Néh. XII. 10 ; XIII 28 ; *Jos.* Ant. XI. 7. 1) et père de Johanan (Néh. XII. 11 coll. 22, 23 ; *Jos.* l. c.).

(1) de Saulcy *Etude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie*. Paris 1868, p. 15.

(2) Il ne manque pas d'autres exemples de ce genre dans notre livre ; voyez p. e. le nom de רחום XII. 3, coll. חרים au v. 15. ; de même *Néh.* I, 1, X. 1, חכליה (Néhémie fils de *Chakalja*), coll. *Vulg.* et LXX (cod. B) Néh. I. 1 : *Helchiae*, Χελχια.

(3) *Néh.* XIII. 28, cfr. Bertheau-Ryssel p. 356.

Arrivons-en à Johanan.

Israël Sack dit qu'Esdras, arrivé à Jérusalem, se réserve dans toute sa conduite la plus grande indépendance vis-à-vis du grand-prêtre, « *à tel point que nous ne connaissons même pas le nom du grand-prêtre* » en fonctions sous la gestion d'Esdras (1). — Est-ce bien sûr ?

Si l'exposé des évènements tel que nous l'avons dressé plus haut est exact, le retour d'Esdras à Jérusalem dont parlent les chap. VII et suivants d'*Esdras*, tombe vers l'an 398, sous le règne d'Artaxerxès II, une trentaine d'années après la seconde arrivée de Néhémie à Jérusalem. Eliaschib, comme nous venons de le remarquer, ne peut avoir survécu longtemps aux faits racontés *Néh.* XIII. 4 suiv. D'autre part le pontificat de Joïada n'aura pas été démesurément long : l'histoire ne nous en apprend rien et nous avons entendu le livre de *Néhémie* XII. 23 appeler Johanan, *fils d'Eliaschib*, avec omission du nom de Joïada le père immédiat de Johanan. Il est donc à présumer qu'en 398 le grand-prêtre à Jérusalem était Johanan (2).

Consultons maintenant le livre d'*Esdras*.

Au ch. X v. 6, nous lisons la notice suivante qui devient dans notre hypothèse d'une lumineuse clarté et qu'il est impossible d'expliquer dans l'hypothèse traditionnelle : *Et Esdras se leva de devant la maison de Dieu et se rendit à l'appartement* (אל לשכת) *de Johanan le fils d'Eliaschib*, etc.

Quand on admet la succession des évènements établie plus haut suivant l'ensemble des documents, il n'y a rien de plus clair que cette notice. Johanan ben Eliaschib d'*Esdras* X. 6, c'est Johanan ben Eliaschib de *Néhémie* XII. 23 ; c'est le grand-prêtre du temps d'Esdras, dont Israël Sack avait vainement cherché le nom dans les chap. VII suiv. du livre d'*Esdras !*

Que l'on place les évènements racontés dans ces chapitres en l'an 7 d'Artaxerxès I, c'est-à-dire vers 458 : il ne pouvait être

(1) *Altjüd. Religion*, p. 72-73.

(2) Toutefois, si l'on veut faire de Jaddoua, successeur immédiat de Johanan, un contemporain d'Alexandre le Grand, suivant la chronologie de Josèphe (*Ant.* XI. 8. 5), on ne pourra guère placer beaucoup plus haut l'avènement de Johanan. Il peut être devenu grand-prêtre vers 400 ou 405. Voyez plus loin le § VII.

question à cette époque de notre Johanan ben Eliaschib. Eliaschib, le contemporain de Néhémie, exerçait encore ses fonctions vers l'an 430. Johanan était son petit-fils et ne devint grand-prêtre lui-même qu'après la mort du successeur d'Eliaschib, Joïada. Il est incroyable qu'il fût déjà un personnage marquant en 457 ; il pouvait être un enfant à cette époque ; mais il est presque certain qu'il n'était pas né !

Aussi les commentateurs se donnent-ils beaucoup de peine pour expliquer le passage. Ewald (suivi en cela par Keil et Reuss), se résigne à l'expédient de voir dans le Johanan ben Eliaschib d'*Esdras* X. 6, un personnage inconnu, distinct de celui que tout le monde connaît, et *qui aurait établi dans le temple un appartement décoré de son nom* (1).

Nous savons par le livre de *Néhémie* (XIII. 4, 5 coll. *Esdr*. VIII. 29) ce qu'étaient ces *lischkôth* ménagés dans l'édifice du second temple. C'étaient des quartiers, une sorte de magasins, où l'on déposait les offrandes destinées aux prêtres et aux lévites etc. Les LXX traduisent le mot par γαζοφυλακιον ; le 3e livre d'*Esdras* (IX. 1) traduit : εἰς τὸ παστοφόριον... (2)

Ces *lischkôth* étaient des installations qui n'avaient rien que de très conforme aux exigences mêmes du culte ; elles faisaient partie intégrante de l'édifice du temple et y avaient certainement été aménagées dès le commencement. Il est purement arbitraire de supposer que l'une d'elles eût gardé le nom d'un prétendu personnage qui l'aurait établie, sans compter qu'il serait plus qu'étrange de rencontrer à côté du nom bien connu de Johanan ben Eliaschib le grand-prêtre, un nom identique, supposé également bien connu *Esdras* X 6, mais se rapportant à un personnage distinct.

C'est ce que d'autres commentateurs ont compris. Dans le commentaire de Bertheau (3), on trouve préférée l'opinion que la *lischka* mentionnée *Esdr*. X 6, aurait gardé le nom du grand-prêtre Johanan ben Eliaschib, à l'époque où le livre d'*Esdras* fut rédigé ; c'est le nom en usage à l'époque du Rédacteur qui se trouve employé *Esdras* X 6, pour désigner

(1) *Geschichte des V. Israëls* IV. p. 263.

(2) Vr. dans le *Handw. des bibl. Alt.* de Riehm, l'article *Tempel Serubabels*, t. II, à la p. 1635 b.

(3) Zw. Aufl. von V. Ryssel. S. 121 f.

la *lischka* à laquelle Esdras se rendit ; l'origine de ce nom est du reste supposée bien postérieure à Esdras lui-même.

Encore une fois, peut-on imaginer une raison qui aurait fait donner le nom d'un grand-prêtre à un des magasins du temple, ou à un appartement quelconque de l'édifice sacré ? Il est à supposer qu'il y avait un local réservé au dépôt des revenus du grand-prêtre ; mais c'était bien, croirait-on, le *même* local qui restait affecté à cette destination sous les différents pontifes qui se succédaient. Quelle raison peut-il y avoir eu de donner ou de garder à un local de ce genre, le nom d'un grand-prêtre déterminé ? Nous ne connaissons aucun exemple d'un usage pareil.

Remarquons surtout que dans ces deux hypothèses, on ne s'explique guère la mention de la généalogie de Johanan. Si l'auteur n'avait eu en vue que de déterminer le lieu où se rendit Esdras, en le désignant sous un nom qui lui était devenu propre en quelque sorte, il n'aurait pas même songé à indiquer le nom *du père* de Johanan ; la chose eût été superflue.

Ceci montre l'inexactitude de l'observation de Bertheau-Ryssel : à savoir que « l'auteur n'a en vue que de désigner l'endroit, *d'une manière intelligible pour ses contemporains* ». Sans doute l'auteur a l'intention de déterminer cet endroit ; seulement la manière dont il le fait montre clairement que le choix des termes lui est dicté non pas par le souci de se faire entendre au lecteur, mais uniquement par le désir de bien rendre compte des circonstances du fait lui-même. *Johanan*, à la *lischka* duquel Esdras se rend, est dans son idée, non pas un simple nom ; c'est un personnage conçu comme tel. Voilà pourquoi il indique le nom du père de Johanan qui d'ailleurs dans l'usage courant était appelé *Johanan* tout court (*Néh.* XII. 11, 22 ; *Josèphe* ll. cc.). La *lischka* de Johanan fils d'Eliaschib, ne peut être que la *lischka appartenant*, ou *affectée* à Johanan le fils d'Eliaschib.

Puis, quel intérêt pouvait-il y avoir pour le lecteur à apprendre qu'Esdras se rendit à tel ou tel local, alors que l'auteur se serait dispensé lui-même d'indiquer le motif qui lui faisait explicitement mentionner un détail aussi insignifiant ? En disant qu'Esdras se rendit à la *lischka* de Johanan, on veut apparemment nous renseigner sur une démarche qu'une

circonstance quelconque fût de nature à signaler à l'attention. La seule circonstance qu'il soit possible de découvrir ici, c'est celle du personnage, *le grand-prêtre*, à qui la *lischka* appartenait.

En somme il n'est personne qui lisant le passage en question du livre d'*Esdras*, ne soit naturellement induit à penser que Johanan ben Eliaschib est un contemporain d'Esdras lui-même. Les explications contraires que l'on a essayé d'en donner, sont excusables par la supposition régnante qu'Esdras doit précéder Johanan d'un demi siècle, mais elles ne sauraient faire échec au texte, du moment que cette supposition elle-même est mise en question. Cette supposition est non seulement gratuite, mais fausse. Après ce que nous avons dit au § II, *Esdras* X. 6 suffirait à le prouver. A présent continuons la démonstration.

(*A continuer*). A. VAN HOONACKER.

Sâlûtar :

LA PIERRE-DE-TOUCHE DU CHEVAL.

TRADUIT DU PERSAN.

CHAPITRE IV.

Moyen de connaître les signes de mauvais augure et leurs effets ; divisé en 4 sections.

§ Section 1.

Pour connaître les quatre marques de mauvais augure qui dans la langue hindoue se nomment *anjani* (1) :

Si sur un cheval il y a une marque couleur du ciel, comme le bleu foncé, on appelle cela *anjani de Krishna* (2). Et si un cheval a une marque noire, comme le musc ou la fumée, le nom en est *anjani de Kâl* (3). Et si un cheval a une marque blanche, comme du papier, on lui donne le nom d'*anjani de Çiva* (4). Et si un cheval a une marque jaune ou rouge, comme la couleur d'une pêche (5), on lui donne le nom de *anjani de Brahma* (6).

(1) Dérivé de *anjan* = antimoine.

(2) *Keshan anjant.* Le bleu foncé (*nīla*) était la couleur du dieu Krishna qui avait la gorge bleue.

(3) Divinité de la Mort, du temps ; Yama.

(4) *Stb anjant.*

(5) آرو, apparemment pour le hind. آڑو (*āṛū*).

(6) *Param*, i. e. *parama*, suprême ; le Brahma-parama. Voir Colinet, *Théodicée de la Bhagavadgita*, p. 39, etc.

§ Section 2.

Pour connaître l'endroit de l'anjanî et son effet :

Si sur la côte du cheval il y a le *Keshan Anjanî*, par dessus la couleur, en peu de jours le maître du cheval sera pauvre et deviendra mendiant.

Et si sur la queue d'un cheval il y a le *Sîb anjanî*, la fille du maître du cheval mourra.

Et si sur la côte d'un cheval il y a aussi le *Param anjanî*, le fils du maître du cheval mourra ; ou bien si les quatre *anjanî* sont intervertis, c'est-à-dire, si au lieu du *Keshan anjanî* il y a le *Sîb anjanî*, ou un autre ; cela n'est pas bien. Cela indique la moitié du même effet. Cher ami ! si le vendeur le donne pour rien, n'en sois pas l'acheteur ; et s'il se trouve dans ton écurie, fais-en cadeau à quelqu'un.

§ Section 3.

Divers signes qui sont de mauvais augure.

Si au-dessous de la gorge d'un cheval il y a une cavité dans la peau, et que la peau soit pendante, le nom de cela en hindou est *gausang* (1) ; et si quelqu'un achète un cheval *gausang* ou le possède, en peu de jours la femme du maître du cheval commandera son équipage [pour passer] de ce monde aux régions célestes (2).

Et si un cheval a une dent de trop parmi ses premières dents, ce cheval mordra son propre maître. Et si un cheval a une dent qui manque dans ses premières dents, on appelle cela *dhan dant*. Tous les animaux domestiques dans la forme de quadrupèdes, qui se trouvent dans la maison du propriétaire du cheval, seront perdus, et ses parents lui feront des querelles et des rixes.

Et si un cheval a un œil bon et l'autre semblable à l'œil d'un chat, cela est très mauvais. Il ne faut pas l'acheter ; et s'il se trouve à la maison, il faut le renvoyer.

(1) *Gau* = bœuf, vache ; *sang*, pierre, ou bien *shang*, voleur.

(2) C'est-à-dire : elle mourra.

Et si un cheval est de la couleur d'un lion, le nom en est *kâl mûkhah* (1). Toute la félicité de son maître, il la chassera, et il apportera la détresse et la difficulté.

Et si la crinière (2) d'un cheval est en deux parties, dont l'une tombe du côté droit, et l'autre à gauche, on nomme cela *phâl lochan* (3). Et si [quelqu'un (4)] achète un *phâl lochan* ou la possède chez lui, et le retient, le cheval susdit s'en ira avec les richesses de la maison de son propriétaire en un autre lieu et le rendra pauvre.

Et si sur la figure d'un cheval il y a une longue marque blanche, et que celle-ci soit divisée en un ou trois endroits, le maître du cheval sera bientôt blessé dans une bataille ; et toute son armée, par l'effet de ce cheval de mauvais augure, s'enfuira, et jamais il n'aura la victoire.

Et si sur le dos d'un cheval il y a une longue marque blanche, on l'appelle *hartâ nak* (5). Il ne faut pas retenir un tel cheval chez soi ; les ennemis en profiteraient.

Et si sur le nez d'un cheval il y a une marque blanche, on l'appelle *sherbhûkan*. C'est très mauvais. Son maître n'aura jamais l'estomac plein de pain, mais il sera toujours en détresse (6).

§ Section 4.

Pour connaître les poils bouclés de mauvais augure :

Si un poil bouclé existe au même endroit qu'un autre poil long, on appelle cela en hindou *kûm*, et dans la langue hindoustanie on le lit *kân khabjûrah* (7), et dans la langue persane *çadpâya* (centipède). Si un *kûm* existe au-dessous du ventre

(1) *Kâl* = mort, *mûkha* = ouverture dans un mur, soupirail, etc. Mais le Sk. *mukha* veut dire figure, bouche.

(2) Ecrit عيال pour ايال, du pers. يال En hind. on substitue quelquefois ع pour ا dans les mots pers.

(3) *Phâl*, H. soc de charrue ; *lôchan* = œil, du sk. *lôcana*.

(4) Glose.

(5) *Hartâ* = voleur, sk. id., *nak* = ongle (?).

(6) *Darmâdah* pour *darmândah*.

(7) Pour *Kankhajûrâ*, (Sk. *Karṇakharjûra*) espèce de Scolopendra, appelée aussi *Kansalâ'i*, (Sk. *Karṇaçalâkâ*) de *kan*, (Sk. *Karṇa*) oreille, parce qu'elle est censée pénétrer par l'oreille dans le cerveau et ainsi tuer les hommes.

d'un cheval, le maître du cheval avec toute sa famille se mettra bientôt en route de ce monde vers les régions célestes.

Et si le *kûm* se trouve au-dessous de la gorge du cheval, dans la maison il répandra toujours des rixes et des inimitiés, et aucune année elle ne sera libre de l'influence des troubles.

Et si le *kûm* se trouve sur l'épaule droite ou gauche, le frère du maître du cheval transférant son domicile de cette demeure instable, s'établira dans une demeure éternelle. Sache-le, o ami! le *kûm*, en quelque endroit qu'il se trouve, jamais ne fera foi d'aucun avantage. Certains connaisseurs assurent que l'apparence du *kûm*, s'il se trouve à côté du testicule d'un cheval, n'apportera aucun dommage. O ami! ceci est absolument faux. Continuellement on a exposé cette erreur; cependant mille fois on répète la même erreur. [Prenez garde qu]'à cause de cette erreur à vous, on ne se trompe et qu'on soit sans peur à cause de cette assertion erronée. Que l'on n'achète pas cette espèce de cheval; et si on l'a vendue qu'on en fasse restitution, à moins que la condition [de la vente] eût été que la réintégration (?) soit à volonté.

Et si le poil bouclé est unique, de la longueur d'un grain et au dessous du ventre, on l'appelle *bânyâ*, c'est-à-dire « fruitier ».

Et si un poil bouclé n'a que six doigts de longueur, on l'appelle *sipânî*.

Et si un poil bouclé se trouve avec un autre poil bouclé au même endroit et a six doigts de longueur, on l'appelle *sipalâ*. L'endroit propre à ceux-ci est au-dessous du ventre.

Et si un poil bouclé existe seulement sur le dos en dehors de l'endroit de la selle, on l'appelle *âsan khû* (1).

Et si un poil bouclé est sur le dos au dessous de la selle, on l'appelle *talâvart* (2).

Et si un poil bouclé est sur le cou, le nom en est *khând* (3) *khû*.

Et si un poil bouclé est sur le front, on l'appelle *mastak* (4)

(1) *âsan*, Ḥind. siège; garrot d'une monture.

(2) Le sk. *âvarta* est un poil bouclé, (mais de bon augure).

(3) *Khânda*, Decc. pr. kândha, épaule.

(4) De l'H., tête, front.

san. Et c'est la règle que tous les chevaux portent un poil bouclé au front.

O ami ! quiconque possède un cheval *mastak* [*san*] (1) n'aura pas une vie plus longue que cinq ans. Et si quelquefois le Dieu Tout-puissant rend sa vie plus longue, ce cheval enverra le frère de son maître, au lieu de celui-ci, du monde au ciel.

Si la boucle existe sur le sein d'un cheval, on appelle cela *hardâwal*. (2) Jour par jour le sein de son maître deviendra noir, et son intelligence s'éteindra, et l'infortune montrera sa figure.

Et si la boucle existe sur le côté gauche, le nom en est *chatar mâkhu*. Le frère du propriétaire du cheval transférera sa demeure aux cieux.

Et si la boucle se trouve au-dessus du testicule, on l'appelle *sitâvart*. Le maître du cheval n'aura pas d'enfants, et s'il en possède (déjà) ils mourront, et le plus souvent il deviendra impotent.

Et si la boucle se trouve au-dessous du nombril, le nom en est *behâvart*. Au maître du cheval il surviendra une colique d'une manière mystérieuse.

Et si la boucle se trouve au-dessous du genou, on l'appelle *iânghâvart* (3).

Et si la boucle existe au-dessous du ventre, le nom en est *pôtâvart* (4). Le seigneur du cheval sera toujours malheureux.

Et si la boucle se trouve sur une des narines, le nom en est *nâsâvart* (5).

Si la boucle sera sur le sourcil, on appelle cela *dôkhâvart* (6). Le maître du cheval sera toujours esclave de l'infortune, et il ne jouira jamais d'un temps heureux.

Et si la boucle est à l'œil, on l'appelle *nêtr-âvart* (7).

(1) Glose.

(2) du Sk. *hṛd*, cœur, et *âvartta* = poil bouclé et recourbé. « Defect in horses ; a « feather », or curling lock of hair on the breast, reckoned as unlucky for the rider ». Shakespear. Mais le Sk. *âvarttin* est un cheval ayant plusieurs telles boucles sur diverses parties du corps et considéré comme de *bon* augure (M. Williams, s. v.)

(3) *jângh*, du Sk. *jaṅgha*, cuisse, jambe,

(4) *Pôta*, Hind. estomac.

(5) *nâsa* = H. etc. nez.

(6) *dôkh* = faute, crime, tache.

(7) Du Sk. *nêtra*, œil.

Si la boucle est sous le ventre, le nom en est *sôpât*. Le maître du cheval sera toujours en larmes et lamentations.

Et si la boucle existe sur l'oreille, le nom en est *karan-mûl* (1). (Ceci est un mauvais augure qui ne se trouve pas écrit.)

Si la boucle existe en bande, sur chaque pied de devant et de derrière, l'action du maître sera toujours entravée, et jamais il n'agira avec force.

Voilà toutes les boucles dont on fait mention pour expliquer qu'ils ne sont pas de bon augure. Jamais profit n'en proviendra. Mais à l'exception de ces membres, si une boucle existe sur quelqu'autre endroit, il en arrivera du bien et pas de mal. Mais Dieu, etc.

CHAP. V.

Moyen de connaître l'âge d'un cheval.

D'abord un cheval en tout peut avoir 32 ans. L'espace de temps [qu'il vivra] se manifestera, aussitôt que le cheval aura cinq ans, dès la 5e année, d'après la couleur des dents. Et dans la langue hindoue on appelle cela *panjam* (2) Le tout de ceci est divisé de telle sorte que les noms s'en écrivent en détail ainsi :

le premier, *kâlkâ*
le 2e *harnîkâ*.
le 3e *sûkalkâ* (3)
le 4e *kâchâ*
le 5e *mâkhâ*
le 6e *sankhâ*
le 7e *lakhâ*
le 8e *langanî*
le 9e *patî tâ*

Cher ami, d'après les dents de la 5e année, il faut voir le *panchan*. Chaque cinq indique 3 ans ; et on peut déduire la vérité en calculant sur ces 5 ; et les 5 ans déjà mentionnés se font connaître par le moyen des dents. Avant que le *panchan* devienne évident, ceci arrivera [certainement].

Si la couleur des dents est semblable au musc ou à la fumée,

(1) Lit. gonflement près de l'oreille, parotide (du Sk. *karṇa* et *mûla*).
(2) Glose *panj*. Autrement *panchan*.
(3) pour *Sukalka*, voir plus loin.

on l'appelle *kàlakâ*. (1) Il faut prendre réunies les cinq premières années et ces 3 ans, à cause du *panchan*, c'est-à-dire de ces couleurs, toutes indiquées, on peut dire [qu'il vivra] sept ou huit [ans].

Si la couleur des dents d'un cheval est comme l'or ou bien la couleur d'une bête fauve, on l'appelle *harnîkâ*. (2) L'âge du cheval sera de dix ou onze ans.

Si la couleur des dents d'un cheval est comme un perle précieuse (3) ou comme de l'airain rouge, on l'appelle *sukâlkâ*. (4) Alors le cheval aura 13 ou 14 ans.

Si la couleur des dents d'un cheval est comme le *kâth* (5) qu'ou mange avec la feuille du bétel, le nom en est *kâchâ* (6). L'âge du cheval sera de 16 ou 17 ans.

Si un cheval dans ses dents a une couleur comme celle d'une mouche, on le nomme *mâkhâ* (7). L'âge du cheval sera de 19 ou 20 ans.

Si la couleur des dents d'un cheval est comme de la nacre, le nom en est *sankhâ* (8). L'âge du cheval sera de 22 ou 23 ans.

Si au milieu des dents d'un cheval des trous se sont produits, et une balle s'y est formée, on le nomme *lakhâ* (9). L'âge de ce cheval sera de 25 ou 26 ans.

Si toutes les dents d'un cheval se remuent, on l'appelle *lanknî*. L'âge du cheval sera de 28 ou 29 ans.

Si les dents d'un cheval sont devenues toutes séparées, le nom en est *pati tâ*. L'âge du cheval sera de 31 ou 32 ans. Mais Dieu etc.

(*A continuer.*) L. C. CASARTELLI.

---

(1) de *kâlak*, noirceur.

(2) de *harnî*, biche, dame, (Sk. *harinî*). cf. Angl. « fawn-coloured. »

(3) فری probablement pour فريل (Ar.) qui se dit d'une perle de grandeur et valeur extraordinaires, « unio qui in filo aliis interpositis distingui solet. » (Cependant il y a aussi un adj. Ar. فری, grand, remarquable).

(4) de *Suhal*, blanc. (Sk. *Çukla*).

(5) « Astringent vegetable extract which the natives eat with betel leaf » (Shakesp). — Extrait de la Mimosa catechu, terra japonica.

(6) pour *kachcha*, cru, non mûr.

(7) de *makhi*, mouche. (Sk. *makshikâ*).

(8) de *Sankh*, conque, coquille. (Sk. *Çankha*).

(9) Faute, tache, défaut.

GRANDE INSCRIPTION

DE NABUCHODONOSOR.

Suite des notes lexographiques a la première colonne.

(C. 1, 42) « *Bilut kissat nisi kipannum.* » A mon avis la racine de *kipannum* est *kabu* « elevavit ». Or j'observe que les verbes ayant le sens d'élever s'ils forment des dérivés avec le sens de « rex, princeps, caput », prennent encore le sens de « regere, dirigere, gubernare ». De telle façon que nous trouvons (1 R 36, 35) *belut mat asur ebusu va ultanapparu ba'lat Bel* et (1 R 65, 1, 3) *mustesir ba'lati Bel*, et (1 R 9-16.1, 14) *musarriḫat kablate* et (Procedings Marh 1889) p. VIII 1. 43-44) *musallim nisika, musammiḫu ba'ulatika* et (5 R 1-10. 10, 67) *Itinibbusu belut mati, au nisi rapastim* et ailleurs « *muma'ir ba'lat Bel* » où les verbes *basu, saparu, asaru, saraḫu, usalli, samaḫu, basu, maḫaru* qui ont le sens d'élever, signifient encore « regere, dirigere, gubernare ».

(C. 1, 44) « *ana sutesur* » ad regimen r. *asaru* « elevavit », et comme nous avons tantôt démontré que les verbes du sens d'élever ont encore celui de « regere, gubernare », la même chose est à dire de *asaru*, et par conséquent son dérivé *mustesir* signifie « director. »

(C. 1, 47) « *yati sasunu balak* » ideo eos adoravi, *balak* au lieu de *balahak*.

(C. 1, 49) « *ana zikir sumisunu kabdi.* » Le mot *zikir* signifie en assyrien « nomen, laus, mentio », c'est l'hébreu זָכַר « meminit, celebravit, praedicavit », dont le dérivé זֵכֶר, « nomen, commemoratio, laus ». Quant à *kabdi*, ailleurs *kabti*, le *kabittu* des inscriptions sa racine est *kabu* « elevavit », à laquelle répond

l'hébreu גָּבַהּ « altus fuit ». Or comme nous avons prouvé dans la note de la ligne 18 c. l. de la présente inscription, les verbes du sens élever, formant des dérivés avec le sens de « nobilis, illustris, pretiosus », il en est de même de *kabdi*, et nous le trouvons en effet remplacé (5 R 65. 1, 15) par *namru*. C'est donc à traduire l'entière expression « *ana zikir sumisunu kabdi* » invocando aut collandando nomina eorum magna.

(C. 1, 50) *pitluḥak ili, u istarati.* J'ai lu les deux substantifs « *ilu u istar* » au pluriel « *ili u istarate.* » Un passage parallèle (5 R 63. I, 15) où nous lisons « *ana sumisunu namru palḥu ili rabi* » nous indique clairement que *ili* ou *istarati* est la véritable leçon.

(C. 1, 51) « *ana Marduk belya utnien* » c'est l'iphteal de *hananu* « deprecatus est », le חָנַן de la bible.

(C. 1, 52) *supiesu aṣbat*. Le suffixe de la troisième personne dans le mot *supiesu* montre à jour l'interprétation « pedes ejus amplexatus sum ; » surtout que nous trouvons la phrase en question (c. 9, 46) de cette inscription, remplacée par « *gati assi* » expression synonyme du « *sepi aṣbat* » des inscriptions.

(C. 1, 53) *amat libbi iste'u sasu akbis*. M. Ball. l. c. traduit « the word which my heart found to im I spake it », et M. Rodwell. l. c. « my devotion of heart he accepted and im did I proclaim », enfin M. Guyard. Mel. assyr. p. 102 § 112 rend « toute volonté de cœur qu'il conçoit, celle-là je l'exécute ». Ces interprétations ne sont pas admissibles. *Iste'u* est l'iphteal de *saḥu*, et nous le trouvons remplacé (1 R 65. 3, 44) par *illiku* « *ana Marduk belya illiku subuya.* » Or la racine de *iliku* est *laku*, et tant *saḥu*, autant que *laku* signifie « élever ». Quant à *sasu* nous le trouvons (Procedings t. X May 1888 p. IV. c. 2, 23) remplacé par *basu*, et *saraḥu* qui signifient « élever ». *Akbis* enfin c'est le verbe bien connu *kabu* « élever » terminé par le scin paragogique, ce qui arrive très souvent en assyrien. Voir 1 R 36. 85-86 où les verbes *saḥu*, *saraḥu*, *umallu* sont terminés par le scin paragogique. Le sens donc de l'expression encore « *amat lib iste'u sasu akbis* » est le suivant « supplicationes cordis mei (ad Marduk) elevavi, direxi, ascendere feci ».

(C. 1, 55). « *Ullanu tukultu bel minaa basima.* » M. Ball. traduit « of old o prince, lord of all that is » M. Rodwell. ne rend pas le mot *ullanu*, M. Menant omet toute la ligne 55. Quant à me, *ullanu* dérive de la racine *ullu*, ou *ulla*, terminé par la syllabe paragogique *mu* changée en *nu*. Selon moi, ce verbe est à l'impératif. L'idéogramme *ku* interprété par M. Ball *rubu*, doit, à mon avis, être l'équivalent de *tukultu*. Voir (2 R 4, 692-696). *Minaa* est le pronom *manu* de l'inscription de Bisitoun, qui signifie « quoi que ce soit ». Chez les assyro-chaldéens les formes plus usitées sont les suivantes : « *mamma* » « *manama* » « *mammam* » « *mimma* » ; *basi* enfin est un substantif dérivé de *basu* « élever, bâtir, former », et signifie « opus, creatura. » La phrase entière « *ullanu tukultu bel minaa basa* » est donc à interpréter « exaltavi cultum domini omnium creaturarum. »

(C. 1, 56) *ana sar satarammuma.* M. Rodwell. l. c. rend « prince of lofty house, » M. Ball. l. c. « to the king whom thou lovest » en dérivant *sataramma* de *raḥamu* amer. Pour ma part, je suis d'avis que *satarammu* est l'impératif istaphal de *aramu*, « erigere, elevare, exaltare » ; et par conséquent qu'il faut rendre *satarammu* « exalta ». Si on peut dire en général que la forme istaphal exprime une notion passive, il faut néanmoins observer qu'on le trouve souvent encore pris dans un sens transitif.

(C. 1, 57) « *tanambu zikirsu* » *tanambu* = *tanabbu* r. *nabu*. Or le verbe *nabu* outre le sens de « annunciare », a encore celui de « elevare, celebrare ». Nous trouvons en effet qu'à la ligne 59, *tanambu* fait pendant au *tistisseir* iptheal de *asaru*, lequel ainsi que nous avons prouvé dans la note à la ligne 20, a le sens d'élever. *Tanambu zikirsu* doit donc être interprété : « celebrasti memoriam ejus », de même que le *tustcisseir sumsu* de la ligne 59 est à traduire « exaltasti nomen ejus. »

(C. 1, 60) *tapakidsu.* M. Ball. rend « thou appointest him », M. Rodwell « thou hast prescribed to him. » Pour ma part je crois l'interprétation « deduxisti eum » plus conforme au contexte, vu surtout que *pakadu* peut très bien avoir le sens de « ducere », et la phrase que nous rencontrons très souvent dans

les inscriptions « *pakit kissat same, irṣitim* » dux legionum coeli, et terre, en est la preuve la plus éclatante.

(C. 1, 66) « *kima dumkuka* ». M. Ball. rend « according to thy goodness ; » M. Rodwell « according to thy favour. » A mon avis il faut traduire « *secundum imperium tuum.* » La racine de *dumku* c'est le verbe *dama*, terminé par la syllabe paragogique *ku*, et qui signifie « élever ». Or, comme nous l'avons vu dans la note de la ligne 7. c. I) les verbes du sens d'élever forment des dérivés avec le sens de « jussum imperium, mandatum », il en est donc de même « *dumku.* »

(C. 1, 67) « *sa tusteibbiru* ». M. Ball. tire la racine de *tusteibbiru* de אָפַר, le *ghaphar* des arabes « operire » et traduit « where with thou crownest », M. Rodwell « wich thou hast accorded », M. Menant « qui subjugue les tribus », M. Flamming « thou lettest pass over. » Selon moi la racine de *tusteibbiru* est *baru* « custodivit, protexit ». Cf. (1 R 28, 28) et (1 R 47. 6, 53-54).

(C. 1, 69) « *suri 'immamma* ». M. Ball. tire la racine de *suri 'immamma* de rahamu amer, et traduit « to thou make loving ». Cela ne me semble pas exact. *Suri 'immamma* est l'impératif de *saraḥu* « élever, exalter », et nous le trouvons (Proceding t. X. May 1888 pl. 4 c. 2, 21-24) remplacé par *basu* qui a pareillement le sens d'élever, Par conséquent je traduis *suri 'immamma* « exalta ».

(C. 1. 71) « *subsa ina libya.* » Impératif saphel de *basu*. Littéralement « sit in corde meo ».

« *Surḥamma.* » Impératif de *saraḥu* ou *saraku*, synonyme bien connu de *nadanu* « dedit, concessit ».

COLONNE II.

1 sa ba-la-ṭi-ya lu-te-ip-pe-is
tu qui vitam meam creasti.
2 su-u a-sa-ri-du ka-ab-tu
Iste, caput excelsum,
3 si-ik ilani rubu Marduk
præses Deorum, princeps Marduk,
4 un-ni-en-ni-ya is-me-e-ma
gemitus meos audivit,
5 im-ḥu-ru su-bu-u-ya
suscepit preces meas.
6 us-ṭi-ba-am-ma bi-lu-ut-su ṣir-ti
Charam mihi reddidit dominationem ejus supremam,
7 bu-lu-uḥ-ti i-lu-ti-su
venerationem erga divinitatem ejus
8 u-sa-as-ki-in i-na lib-ya
inspiravit in corde meo.
7 a-na sa-da-da se-ir-di-e-su
Ad præcepta legum ejus
10 u-sa-at-ka-an-ni lib-ba
inclinavit cor meum,
11 pi-it-lu-ḥa-ak be-lu-ut-su
et ego adoravi dominationem ejus:
12 i-na tu-ku-ul-ti-su ṣir-ti
Ex decreto ejus excelso,
13 mada mada ru-ga-a-ti
regiones longinquas,
14 sa-di-im ni-su-u-ti
montes excelsos,
15 is-tu ti-a-am-ti e-li-ti
a mare superiori
16 a-di ti-a-am-ti sa-ap-li-ti
ad mare inferius,
17 ur-ḥu-um as-da-ti
vias dissipatas,
18 pa-da-num pi-ḥu-ti
vias effossas,
19 a-sa-ar kib-si su-up-ru-su
loca viarum praeruptarum,
20 se-e-pi la i-ba-as-su-u
(quas) pes (hominis) non calcavit,
21 ḥa-ra-nam na-am-ra-ṣa
vias inacessas,
22 u-ru-ut-te ṡu-mu-mi
vias deserti,
23 e-ir-te-id-di-e-ma
ambulavi.
24 la ma-gi-ri a-na-ar
Rebelles contrivi,
25 aḳ-mi za'-i-ri
domui hostes,
26 mada us-te-si-ir-ma
regionum eorum regimen assumpsi,
27 ni-sim us-ta-am-mi-iḥ
populum deportavi,
28 ra-ag-ga u ṣi-e-num
hostes, et rebelles istos,
29 i-na ni-si u-se-iṡ-ṡi
in medium populi mei abire feci.

30 kaspa ḫuraṣu ni-si-ik abni su-ku-ru-ti
Argentum, aurum, splendorem lapidum pretiosorum,
31 e-ra-a mus-sik-kan-na erinu
metalla aenea, lentiscos, cedros,
32 mi-im-ma su-um-su su-ḳu-ru
omnis generis, cujuscumque pretii ;
33 ḫi-gal ru-us-sa-a
abundantiam splendidam,
34 bi-si-ti sa-di-im
fructus montium,
35 ḫi-is-bi ta-ma-a-tim
fructus maris,
36 ib-ti ka-bi-it-ti
tributa pretiosa,
37 i-gi-sa-a su-um-mu-ḫu
dona magnifica,
38 a-na ali-ya Babilu
ad urbem meam Babilu,
39 a-na maḫ-ri-su u-se-ri-im-ma
in medium ejus transtuli.
40 i-na bit sag-ga-ṭu
In templo montis excelsi,
41 e-kal be-lu-ti-su
templo dominationis ejus,
42 as-tak-kan zi-in-na-a-ti
construxi constructiones.
43 bit ku-a pa-pa-ḫa
Templum kua, sanctuarium
44 bel ilani Marduk
domini Deorum Marduk,
45 u-sa-an-bi-iṭ sa-as-sa-ni-is
exornavi splendide ;
46 sa-al-la-ru-us-su
splendores ejus
47 ḫu-ra-ṣu ru-us-sa-a
auro primo,
48 ki-ma samu unammir va aban
sicut cœlum splendere feci ; et lapide,
49 aban ibbu u aban samallu
lapide pretioso, lapide nobili,
50 subati bit u-sa-al-bi-is
interiora templi contexi.
51 bab ḫi-li-bu bab ku-us-bu
Portam excelsam, portam speciosam,
52 u bab bit Zida bit sag-ga-ṭu
et portam templi Zida, templi sag-ga-ṭu,
53 u-se-pis nam-ri-ri sam-si
construxi splendidi solis instar.
54 subat ellam asru simtum samami
Domum excelsam, templum altitudinis coelorum,
55 sa ubsu ukkin-na parak sima-a-ti (ubannum)
quod locus est coetuum sacrorum, sanctuarium oraculi (construxi).
56 sa i-na zak-mu-ku ri-es sa-at-ti
Et in festo Deae Melyttae, quae celebratur in principio anni,
57 yum VIII kam yum XI kam
diebus videlicet octavo et undecimo (mensis primi),
58 ilu sar sar kam-me-ir same irṣita bel ilani

Deum, regem regum, rectorem coeli, et terrae, dominum Deorum,
59 i-ra-am-mu-u ki-ri-ib-su
elevavi in medio ejus.
60 Ilani su-par same irṣitim
Dii rectores coeli et terrae,
61 pa-al-ki-is u-ta-ak-ku-su
cum pietate adoraverunt eum ;
62 ka-am-su iz-za-zu maḫ-ru-us-su
venerabundi steterunt in conspectu ejus.
63 si-ma-at yum da-er-u-tim
Ipse autem fatum dierum longinquorum,
64 si-ma-at ba-la-ṭi-ya
fatum vitae meae,
65 i-si-im-mu i-na ki-ir-bi
praedestinavit in medio ejus.

NOTES LEXIOGRAPHIQUES A LA DEUXIÈME COLONNE.

(C. 2, 2) *su-u*. Pronom démonstratif « iste «. Voir l'inscription de Behistun aux lignes 12, 15, 19, 31, 41, 71, 90, 91, 92, 93.

(C. 1, 3) *siik ilani*. M. Ball. l. c. lit ce mot idéographiquement « *si-gal* » en interprétant « *si* » = *maḫru*, et « *gal* » = *basu*, ou « *si* » = *enu*, et « *gal* » = *nasu sa kalama*, et traduit l'expression, entière « *si-gal ili* » gracious one of the gods. A mon avis le mot *siik* doit être lu syllabiquement, et tiré de la racine *saku saku*, ou *saḫu* « elevavit ». Or, comme nous avons prouvé dans la note à la ligne 5, c. 1, les verbes du sens d'élever forment des dérivés signifiant « caput, princeps, rex » ; la même chose doit être dite de *siik*. Nous trouvons en effet le mot *siik* remplacé par *sakummatum* (2 R 2, 396) par *sapatum* (5 R 38, N 2, 45) par *asaridu* (1 R 63, 6) expliqué, à son tour, par l'idéogramme *ris* (5 R 42, 4, 58, cd) par saḫu (2 R 5, 21) ; enfin (1 R 35 N 3, 1) *siik* fait pendant à *rubu*. Notre *siik*, ou *seik* n'est pas autre chose que le substantif arabe *sceich* qui signifie « vertex, caput, culmen », summitas. Il est donc évident que le mot *siik*, ou *seik* tout comme les substantifs *sakummatum*, *sapatum*, *asaridu*, *saḫu*, *ris*, *rubu*, et le *sceich* arabe signifient « caput, vertex, princeps », et par conséquent *siik* ou *seik ilani* a le sens de « princeps Deorum ».

(C. 2, 4) *Uninniya isme*. Le mot *uninnu* tire sa racine de « *unu* » elevavit, et comme les verbes signifiant « élever » forment des dérivés avec le sens de « supplicatio, deprecatio, votum », il en résulte que de *sabu* dérive « *subu* », de *amu* « *amat* » — de *kara-bu* « *ikribu* ».

(C. 2, 9) « *ana sadada seirtiesu.* » M. Rodwell. l. c. traduit « to bear of tabernacle. » M. Ball. l. c. p. 96 « to lowe his laws » M. Menant bab. et chald. p. 202-210 « à l'observance de ses préceptes. » Ces interprétations ne sont pas exactes. *Sadada* tire son origine de *sadu* « elevavit » d'où *sadu* = *mons*. Or comme nous avons prouvé que chez les assyro-chaldéens les verbes signifiant élever forment des dérivés avec le sens de « jussum, mandatum, praeceptum, » on doit dire la même chose de *sadadu*. Nous trouvons en effet (1 R 65, 2, 15-17) un passage qui confirme tout à fait notre interprétation « *ana sadada nibisti nisi Babilu la nakaru ina maḥaṣi mati Sumir u Accadi* », etc. ex decreto animarum hominum Babylonis quod prævaricari non licet in arcibus regionum Sumir, et àccadi, etc.

Quant à *seirtiesu* d'accord avec M. Ball je dérive ce mot de la racine arabe « *scarath* » poser des conditions à quelqu'un, dont le dérivé en *scarth* « pact, condition ». Or le mot *pactum* selon la Bible signifie la loi de Dieu (Hier. XI, 2) ; ce qui indique que s'il s'agissait de la divinité, les peuples sémites sous l'appellation de pacte entendaient la loi divine. Elle semble donc bien fondée la version de *ana sadada seirtiesu* « ad præcepta legum ejus. »

(2, 10) *usatkanni libba*. M. Rodwell rend « he hath made my heart firm », M. Ball tire la racine de *usatkanni* de *taka*, et traduit « he made me incline. » Selon moi il faut traduire « applicui cor, ou animum ». *Usatkanni* c'est l'istaphal de *kinu*, ou *kainu*, et comme nous avons démontré par la note à la ligne 9. c. 1 il signifie « intendit animum, mentem applicuit ». Mais que doit-on penser de *usatkanni libba ?* Cette expression n'a pas une signification différente de *kainu* isolé, comme c'est prouvé par le הֵכִין לְבָבוֹ de la Bible (I Sam. VII, 3 ; 11 Chron. XII, 14, et ibid. XXX, 19) qui interprète « applicuit animum, mentem intendit », de même que nous avons traduit le יָכִין.

isolé des passages du texte hébreu que nous avons cités dans la note à la ligna 9, c. 1.

(C. 2, 12) *ina tukultisu širti* M. Rodwell rend « for exalted service », M. Ball « by his supreme aid », M. Menant « in obedientia ejus suprema », M. Schrader rend *tukultu* par « vertrauen, verehrung, dienst ». Je traduis « Ex decreto ejus excelso ». *Tukulti* tire sa racine de *dagalu,* ou *tagalu* qui a le sens primitif de élever. (Voir Ass. ed. Smith p. 153-154 où nous trouvons *dagalu* synonyme du verbe bien connu *nazazu*). Cependant j'observe que les verbes marquant élévation forment des dérivés avec le sens de protectio, adoratio, decretum. (Voir pour la première acception 1 R 33-38, 9, 29) comparé avec (1 R 52 N 3, 2, 2) ; pour la deuxième les noms propres « *Tukulti abal e sarra, mutakkil Nabu* » etc. ; pour la troisième la note à la ligne 7, c. 1). Or de ces trois acceptions que doit choisir pour rendre *tukulti* dans le cas présent ? Je pense qu'il faut adopter pour ce mot le sens de « decretum, mandatum, jussum ». Nous trouvons en effet (1 R 66 N 2, 4) l'expression « *ina tukultisa rabitam* » remplacée (Ibid. lig. 5) par « *ina issa sadadi* », et « *ina zikrisa kabdi* », (Ibid. lig. 6) par « *ana pi eli* », (Ibid. lig. 2) par « *ina kabiti rabitam.* » Or le substantif *issa, zikri, pi, kabiti* signifiant « præceptum, jussum, decretum », on doit conclure que *ina tukulti* doit avoir une signification identique à celles des synonymes qui le remplacent, savoir « *ina issa, ina pi, ina kabiti, ina zikri* », et par conséquent « *ina tukulti* » dans le cas présent doit signifier « ex decreto, ex præcepto, ex jussu ».

(C. 2. 13) *mada mada rugati. Rugati* pour « *ruḫukuti* ». M. Rodwell traduit « greatly, and eternally » ce qui ne s'explique aucunement.

(C. 2. 14) *sadim nisuti.* M. Ball. l. c. traduit « distant hills » fort d'un passage mal interprété de Tuklapalasar I col. 1, 39, M. Rodwell rend « the fundations his temple it was ». A mes yeux le « *nisuti* » en question tire sa racine de « *nasu* » elevavit, le *nassa* des Arabes, le נשׂא, ou נָסַס des hébreux. C'est pourquoi nous trouvons notre « *sadim nisuti* » remplacé (1 R. 9-16. 2, 41) par « *sadi saḫuti* », montes excelsi.

(C. 2, 17) *Urḥum asdatim*. *Urḥum* r. *raḥu* « elevavit ». Or les verbes élever et semblables, comme nous verrons dans la note à la lig. 23 c. 2, ont encore le sens d'aller, et forment des dérivés ayant le sens de « via, semita, callis » etc. ; c'est pourquoi de *daru* on a formé « *daraku* », de *uku* « *meteku* », de *bada* « *padanum* », de *kaba-su* « *kibsi* », de *ḥara* « *ḥaranam* », de *sala* « *sulu* ». Quant à *asdatim*, M. Ball lit *asṭutim* ; mais le second groupe cunéiforme indique clairement la syllabe *da* et nullement *ṭu*. Quant à *asdatim* que M. Ball rend « immense » et M. Rodwell « remote », je dérive sa racine du verbe hébreu שָׁדַד « vastavit, devastavit, perdidit, dissipavit ». Le *padanum piḥuti* de la ligne suivante qui fait pendant à *urḥum asdatim*, et, comme nous venons de voir, signifie « viae effossae », confirme entièrement notre interprétation.

(C. 2, 18) *padanum piḥuti*. M. Rodwell rend « in a sport exposed to winds », M. Ball « blocked ways ». Je traduis « vias effossas ». *Padanum* tire sa racine de « *badu* » elevavit, et (2 R 38, 22-30) est synonyme de *daragu*, *meteku*, *kibsu*, *ḥaranam*. *urḥu*, et par conséquent doit signifier « via, semita, callis ». Quant à *piḥuti* M. Ball tire son origine d'une racine *peḥu* à laquelle il donne le sens de « serrer, enfermer. » Pour ma part je tire la racine de *piḥuti* du verbe syriaque *paḥet* « fodit, » effodit, et traduis *piḥuti* par « effossae ».

(C. 2, 20) « *sepi la ibassu* » M. Rodwell rend « Low dried up » M. Ball. « feet are not » ; je traduis « pes (hominis) nunquam eas calcavit », ou per « eas ambulavit ». *Ibassu* en effet tire sa racine de « *basu* » syn. de *nasu*, *rasu*, *udu*, *ḥusu*, *kaba*, *sabu*, *laku*, *ramanu*, *zikaru* etc., tous verbes du sens d'élever (Cf. 2 R 63. 1-44). Or j'observe que les verbes de ce genre ont encore le sens, de « ire, ambulare », et pour cela nous avons *alaku*, *ḥasu*, *uku*, *ridu*, *aru* « élever », et les mêmes verbes avec le sens de « ivit, ambulavit ». Cependant cette expression est synonyme de celles que nous trouvons très souvent dans les inscriptions, à savoir *sa nin ul ibsi*, *mamma la ibassu*, *sa asarsunu mamma la emuru*, *sa sarri abutya la ismu zikir sumsu*, *sa mamma la te'u*, *mamma la sama zikir matsun*, *kiribsun mamma la illiku*, *sa nin aḥu la ugaru ina libbi* etc.

(C. 2, 22) *urutte šumami* au lieu de *uruḫte šumami*. M. Rodwell rend « a difficulth path », M. Ball. « a journey of straits », je traduis « vias deserti ». La racine de šumami est l'hébreu צָמָא « sitiit ». Voir Die Achamenidenischripten, p. 38 IX H. 11-12.

(C. 2, 23) *eirteiddiema*. M. Rodwell rend « I extended », M. Ball « I pursued », je traduis « ambulavi ». Sa racine est *ridu* « elevavit » avec le sens de « ivit ambulavit ». Voir la note précédente c. 2, 20. C'est le verbe arabe *radah*, et le syriaque *rado* « ivit, ambulavit ».

(C. 2, 24) *la magiri anar*. M. Rodwell rend « the disobedient I stired up », M. Ball. « the disobedient I reduced ». Un passage de la grande inscription de Tuklaspalasar I° c. 2, 87 nous apprend la véritable signification de la phrase « *la magiri anar* » en nous la montrant remplacée par « *la magiri sapinu* ». Or le sens de « *la magiri sapinu* » est éclairci par un passage des annales de Sinachérib c. 5, 56 où le char du roi est dit « *sapinat za'iri* » qui écrase les ennemis, savoir, collidens, conterens hostes.

(C. 2, 25) *Aḳmi za'iri*. Je rends « hostes domui ». *Akmi* dérive de la racine arabe *ḳamaa* « soumettre, dompter, subjuger », *za'iri*, le זָר hébreu « hostis ».

(C. 2, 26) *Mada ustesir*. M. Rodwell traduit « gave full directions ». M. Ball « the land I ordered » ; je traduis « regionis eorum regimen assumpsi ». *Ustesir* en effet tire sa racine de « *asaru* » elevavit, et encore « rexit, direxit, gubernavit », dont le participe *mustesir* est « rector, director ». (Cf. la note à la lig. 42, c. 1). Selon moi dans le cas présent il faut donner à *asaru* le sens de « regere, gubernare », et traduire toute l'expression par « *mada ustesir* » regionis eorum regimen assumpsi.

(C. 2, 21) « *nisim ustammiḫ* ». M. Rodwell rend « in numbers I supported them », M. Ball « the people I made to thrive », M. Flamming « die leuten nahm ich gefungen ». Ces interprétations ne sont pas exactes. *Ustammiḫ* tire sa racine de « *samaḫu* » dérivé d'un primitif *samu* « elevavit ». Or les verbes du sens d'élever ont encore celui de « transferre ». Comme

exemple (1 R 53-58. 2, 38-39) nous lisons « *ana aliya Babilu ana maḫrisu userimma* ». ad urbem meam Babylonem in medium ejus transtuli, et (5 R 1-10. 6, 47) « *alkasunuti ana nisi matiya* » transtuli in medio populi regionis meae, et (1 R 47. 5, 20-23) « *aban turmina, aban turmima turda... ana Ninua usaldiduni* » lapides ingentes, lapides ingentes, immanes.... ad urbem Ninua transtuli, et (5 R 1-10. 6, 24-26) « *susi, parati rabuti aslula ana mat Assur* » equos, et vaccas proceres transtuli ad regiones Assyriae, et (1 R 63. 3, 36-37) « *erini dannuti ultu libnanum kistim ellitim ana zululisa lu ubilam* » cedros magnos a monte Libano, ubi est sylva pretiosa, pro conficiendis columnis ejus transtuli et (5 R 1-10. 3, 86) « *ana Ninua adi maḫriya isburassunuti* » ad urbem Ninua, ante conspectum meum transtuli. Or les verbes « *aramu, laku, sadu, iśallu, balu, baru* » qui dans les exemples apportés jusqu'ici, signifient évidemment « transferre », ont tous encore le sens primitif d'élever. Je rends donc le tout comme ceci : « *nisim ustammiḫ* » populum transtuli.

(C. 2, 28) *ragga u ṣienum*. M. Ball rend « bad and good, » M. Rodwell « wares, and ornaments, » M. Menant « les hommes pervers », M. Guyard Mel. assyr. p. 76 § 19 « les pervers, et les méchantes. » Les deux premières interprétations sont à rejeter, les deux dernières ne semblent pas exactes. Le mot « *ragga* » est remplacé (1 R 9-16. 1, 2) par *aibi* « *Ninip kardu sapa ṣini u aibi* » Ninip bellator conterens rebelles et hostes ; le même mot (1 R 53-58. 9, 36) est précité par *la isaru* sans droiture. Quant à *ṣienum* nous le trouvons remplacé (5 R 63-3, 35) par *nisi nakrute* « *sapinat nisi nakrute muḫallinat raggu* » conterens rebelles, confodiens hostes. Nous ne pouvons donc pas rendre l'expression « *ragga u ṣienum* » par « bad and good » ou « wares, and ornaments » comme ont traduit Ball, et le Rodwell ; ni « les hommes pervers », ou « les pervers, et les méchantes » comme Menant et Guyard, mais certainement par « hostes, et rebelles. »

(C. 2, 29) *ina nisi useiśśi*. M. Rodwell rend « for the women I brougt forth », M. Ball « among the people I separated », M. Guyard l. c. « j'ai expulsé d'entre les hommes. » Avant tout je ne puis pas admettre avec M. Guyard, que la préposition

« *ina* » signifie « de, ex ; » car « ina » signifie « in », cum jamais « ex. » Ensuite je tire la racine « *useišši* » de נָסַע qui a encore le sens de « abire fecit, proficisci fecit, duxit, adduxit ». Il faut donc traduire l'expression complète « ina nisi useišši » in medium populi mei adduxi, proficisci feci, abire feci. Si nous admettons cette interprétation, nous aurons un sens naturel, et tout à fait conforme au contexte, et aux mœurs cruelles des rois assyro-babyloniens, autrement on ne trouve que confusion et obscurité.

(C. 2, 30) *nisik*. M. Rodwell rend *nisik* « precious », M. Ball. « glitter » autres comme le Menant, et l'Oppert « métaux. » Dans mon étude éditée par le Muséon t. 5. p. 610-620 j'avais embrassé cette opinion pour la raison 1° qu'en trouvant nous dans le texte Cf. (1 R 52 N 3. 1, 24) (1 R 53-58. 2, 30) *nisik abni suḳurutu* il semblait que « *nisik* » ne fût pas un qualificatif de aban, mais un substantif à part ; 2° que les nombreux passages où on voit le mot « *nisik* ». ou « *nisikti* » précéder le substantif « *aban* » faisaient d'une exception une règle ordinaire et ne serait pas plus vrai la règle grammaticale, qui nous apprend, que les adjectifs se mettent ordinairement après les substantifs, avec lesquels ils s'accordent en genre et en nombre. Nonobstant ces observations je pense qu'il faut se ranger du côté de M. Ball et de M. Rodwell qui interprètent « *nisikti* », splendidus, nobilis, pretiosus. Je suis arrivé à cette conclusion par les raisons suivantes : 1° Nous trouvons que dans le passage (5 R. 64-2, 62) « *kaspa ḫuraṣu nisikti suḳurutu* » auro, argento, lapidibus splendidis, pretiosis, le mot « *nisikti* » est synonyme de « *suḳurutu* » pretiosus ; et (3 R 14. 27-28) dans le texte « *aban ḫaum aban zamat aban musrit abani giltani abani nisikti* » lapides *ḫaum*, lapides *zamat*, lapides *musrit*, lapides *giltani*, lapides *nisikti*, le même mot est synonyme de *giltani* rac. arabe *galal* éclat, clarté. En outre nous lisons (2 R 67, 83) « *ana subat sarrutiya atman sassi nisikti abni sipartam epuse arma kiribsa* » in sedem majestatis meae palatium marmoris pretiosi, lapidis splendidi, construxi, elevavi in medio ejus, où le mot « *nisikti* » est synonyme de sipartam r. שׁפר « nituit, splenduit, pulcher fuit ; » et enfin (5 R 1-10. 6. 11) dans le texte « *ṣariru russu ismaru ibbu nisikti aban sukuttam agartam* » simulacra grandia marmoris

nobilis, pretiosi, lapidis splendidi, pretiosi, nous trouvons que comme « *ismaru* » fait pendant à « *aban* », et « *ibbu* » à « *sukuttam*, » « *nisikti* » est parallèle à « *agartam* » pretiosus.

2°. La valeur de la racine de « *nisikti* » nous confirme dans notre opinion ; car ce mot tire son origine de « *nasaku* » elevavit, le נָסַק hébreu « ascendit, elevatus est ». Or dans nos observations sur les verbes de ce sens ils signifient encore « splendidum, pretiosum esse », il est donc à penser que la même signification est à donner à *nisikti*, et interprêter *nisikti* « splendidus pretiosus ».

(C. 2, 31) *eraa*. M. Menant. (Gramm. assyr. p. 302) rend *eraa* briques vernies. M. Oppert (Journal Asiatique t. 10 p. 519) traduit *eraa* émaillé. Ces interprétations ne sont pas admissibles. M. Ball, et M. Rodwell rendent bronze. Dans mon étude citée plus haut, j'avais cru pouvoir dériver ce mot d'une racine *eru* « expandit, extendit », et la traduire « metalla ductilia » ; mais aujourd'hui je pense qu'il faut admettre l'interprétation de M. Ball, et de M. Rodwell, et traduire « bronze », vu surtout que dans les inscriptions nous trouvons *eri*, *eru* et encore *eraa* « bronze ». Voir (1 R 9-16. 2. 58).

(C. 2, 31) *mussikkana*. M. Rodwell lit « *umritkana* », et ailleurs « *ummakana* ». M. Ball « *mismakanna* ». Ces lectures sont fautives. Le premier groupe qui compose ce mot, doit être lu indubitablement « *mus*, » le second « *sik* ». Cependant un texte de Sargon (1 R 36, 53) où nous lisons *mu-suk-kan-ni* suffit surabondamment à prouver le bien-fondé de notre assertion.

(C. 2, 33) *ḫigal russua*. Le premier mot est un idéogramme complexe composé de *ḫi* = *bisit*, et *gal* = *rabu*, et par conséquent *ḫigal* = *bisit rabu* et signifie « fructus magnos », savoir « abundantiam ». Quant à *russua* qui dans les inscriptions est remplacé par *namru* je le rends par splendidus. Au reste nous en verrons plus loin et la racine, et le sens précis de ce mot.

(C. 2, 35) *ḫisbi tamatim*. M. Menant rend « pierres de mer », M. Rodwell « sea clay », M. Ball « the fulness of seas » ; je traduis « pretiosa maris, fructus, » ou « progenies maris. » La racine de ḫ*isbi*, ou ḫ*asbi* c'est *ḫasu* « elevavit », et le suffixe paragogique *bu*. Nous trouvons trop souvent chez les assyro-

chaldéens la syllabe paragogique *bu* dans la composition des verbes, et par conséquent on a « *nasû* et *nasabu*, *kara* et *karabu*, *saru* et *sarabu*, *raḫu*, ou *raku* et *rahabu*, *rakabu*, *sadu* et *sadabu*. » Or j'observe que les verbes signifiant élever, forment des dérivés avec le sens de « abundantia, fructus etc. » De cette façon de *bada* dérive *ibaddi*, de *naḫa-su nuḫsu*, de *daḫu-du duḫdu*, de *allalu lalie*, de *sama-ḫu simḫi*. La même chose est donc à dire de ḫ*asbi*, ou *ḫisbi* dérivé de ḫ*asa-bu* « elevavit », et lui donner le sens de « abundantia, fructus, progenies ». Et nous trouvons en effet (5 R 63. 2, 46-47) le mot ḫ*isbi* comme synonyme de *ibaddi*, et *nuḫus* et (1 R 53-58. 2, 33-35) comme synonyme de ḫ*igal* et de *bisit*, et (1 R 37-42. 6, 48) (5 R 64. 2. 10-11) ḫ*isbi* est remplacé par *tarbit*, et enfin (2 R 67. 28) par *binut*. Or ces substantifs ont le sens de « abundantia, fructus, soboles » ; et par conséquent on doit conclure que *ḫisbi* doit avoir la même signification que les synonymes qui le remplacent.

(C. 2, 36). *Ibti kabitti*. *Ibti* dérivé de « *abu* » elevavit, genre de verbes qui forme des dérivés avec le sens de « tributum, donum ». Par exemple de *bala* viennent « *bilu* », et « *billudu* ; » de *mesu* « *tamsu* », de *aga* « *igisa* » de *mudu* le dérivé chaldéen « *middu*. » Quant à *kabitti* il dérive de *kabu* « elevavit », et signifie « pretiosus, nobilis, eximius ».

(C. 2, 37). *Igisa summuḫu*. *Igisa* dérive de la racine *agaa* terminée par la syllabe paragogique *su* qui signifie « elevavit », et par conséquent *igisa* signifie « tributum ». Voir la note précédente. Nous trouvons en effet que *igisa* outre qu'il fait pendant à *ibti* de la ligne 36, est encore synonyme de *bilut*. Voir (1 R 32. 37-38) « *mahir bilut u igise sa kalis kiprati*. » Quant à « *summuḫu* » c'est le dérivé de « *samaḫu* » élever, grandir, et signifie pretiosus, illustris. C'est pourquoi il fait pendant au *kabitti* de la ligne précédente et (5 R 63. 1, 22) à *sukurutu*. Il faut donc interpréter l'expression complète « *igisa summuḫu* » dona pretiosa-magnifica.

(C. 2, 42) *astakkan zinnati*. M. Rodwell rend « ornaments for Dagan » M. Ball. « I place them as ornaments ». Ces interprétations sont à rejeter. *Astakkan* c'est l'iphtéal de *sakanu* faire, bâtir. Quant à *zinnati*, voir la note à la ligne 12 c. 1 où nous avons prouvé pour *zinnati* le sens de « aedificationes, construc-

tiones ». Il faut donc rendre l'expression « *astakkan, zinnati* » construxi, constructiones.

(C. 2, 45) « *usanbit sassanis* » M. Rodwell traduit « I have made conspicuous with fine linen, » M. Ball. rend « I made to glisten with white marbles ? » M. Menant « j'ai élevé comme un fleur. » A mon avis ces interprétations sont à rejeter. *Usanbit* vient d'une racine *nabatu* composée de *nabu* elevavit, et de la syllabe paragogique *tu*, et nous trouvons en effet (5 R 62 N 1. 17-18) « *Ina yumesuma bit Parra sa kirib sippara bit Samas bel rabu beliya sala baka illuma ikuba innabtu isratisu asté*, où nous trouvons innaptu synonyme de *salá*, *baka*, *ullu*, *habu*, *saḥu* verbes qui ont le sens d'élever. Cependant j'observe que les verbes d'élever ont pareillement le sens de « splendere, nitere », ce que vient prouver par ses dérivés substantifs et adverbes qui signifient « fulgor, splendor, magnificentia, et splendide, magnificenter ». Pour exemple de *ṣaru, naru, uddu, subu, baru, amaru, saku, ugaru, malu, ḥara-su, samu, amu, puḥu* qui ont le sens d'élever, dérivent les substantifs « *sariri*, ou *saruru*, *nuru*, *iddusu*, *sibubu, birbirru, namriru, melamme, nipḥu*, et les adverbes *sakis*, *namris, nugaris, asmis, ḥursanis, yummis* ; et le nôtre *usanbit* qu'avons vu auparavant signifier élever, nous l'irons de voir avec le sens de briller, éclater (5 R 64. 2, 13) *kaṣpa ḥuraṣu bit libnatisu usalbit, va usanbit sassanis* » argento, auro templum latericium ejus operui, et sicut splendor splendere feci. » Quant à *sassanis,* ou *sassis,* sa racine doit être cherchée dans le verbe *sasu* qui aux lignes 53-54 de la première colonne est pris comme synonyme de *kaba-su* et *saḥu*, et (2 R 11. 29-31) de *kusu* et *asaru* qui ont le sens d'élever. Or, comme nous avons vu auparavant, les verbes de ce sens forment des adverbes avec le sens de « splendide magnificenter, sicut splendor » ; la même chose doit donc se dire de *sassis*, ou *sassanis* dérivé de *sasu* « elevavit ». Nous trouvons en effet l'adverbe *sassis* (1 R 52. N 3. 2. 29-30) interprété par *kima šit arḥu* Voir (5 R 64. 2, 25) *sassis*, ou *sassanis* ; il est donc synonyme de « *kima šit arḥu* » sicut splendor lunae et par conséquent l'expression entière « *usanbit sassanis* » signifie « sicut splendor splendere feci ».

(C. 2, 46) *sallarussu*. Nous trouvons (1 R 65. 2, 29-31) et (1 R

52. 1, 15-18) l'adverbe *sallaris* dérivé évidemment d'un substan tif *sallaru* ; et par conséquent si nous pouvons pénétrer le sens de *sallaris*, nous aurons aussi trouvé interprétation de *sallaru*. Comment donc l'interpréter *sallaris ?* Nous trouvons cet adverbe remplacé par *kima samu*, par *sassis*, par *kima siderti samami*, et tandis que (1 R 52. 1, 15-18) et (1 R 65. 2, 29-31), nous lisons « *Bit kua papaḫa bitutisu ḫuraṣu namru sallaris istakkan* ; nous avons pareillement (5 R 34. 1, 48-52) *bit kua papaḫa bel ilani Marduk ḫuraṣu namru usalbis, va unammir kima yum* et (1 R 52. N 3, 1, 28-29) *bit saggatu uznun va sassis usapa sarrurušu*, et (5 R 34. 1-55-56 et Ibid. 2. 1-2) *bit Zida, bit kinum.... ḫuraṣu*, au *nisikti abani kima siderti samami ubannum*. Or les mots *kima yum*, *sassis, kima siderti samami* signifient, « sicut dies, splendide, sicut splendor coeli. » Il est donc à penser que le même sens s'applique à *sallaris*. Cependant si nous donnons à *sallaris* le sens de « splendide, sicut splendor, sicut dies » ; *sallaru* doit signifier « splendor ». Mais qu'elle sera alors la racine de *sallaru ?* Je pense que *sallaris* et *sallaru* sont des dérivés de *saru*, ou *saruru* « elevavit », et que par conséquent *sallaris*, et *sallaru* sont mis au lieu de *sararis*, et *sararu* pour euphonie. Pour se convaincre de la vérité de notre assertion il suffit de rapprocher le passage que nous avons à la main « *sallarussu kima samu unammir* », d'un endroit du grand cylindre Nabonid (5 R 64. 2, 23) *kima ṣit arḫu unammir sarrurusu*, et tout le monde verra que le mot *sarrurusu* n'est pas autre chose que notre *sallarussu*. M. Ball rend ce passage « the wall thereof », M. Rodwell « its seats » ce qui n'est pas exact.

(A continuer). G. MASSAROLI.

DE LA PRIÈRE CHEZ LES HINDOUS.

3e Prière.

Eloge de Ganeça (le chef des troupes) destructeur du mal.
Hommage au vénérable Ganeça, Narada dit :

1.

Ayant salué de la tête le divin fils de Gauri Vināyaka (c.-à-d. le Guide ou Ganeça) penser toujours à celui qui est la demeure de l'homme pieux ; (il vous donnera) la perfection, la richesse, (l'accomplissement de vos) désirs, la vie.

2.

1. Celui qui a la trompe recourbée. 2. Celui qui n'a qu'une dent. 3. Celui qui a les yeux rouges. 4. Celui qui a une tête d'éléphant.

3.

5. Le ventru. 6. Le gras. 7. Le Roi des obstacles. 8. Celui qui a le teint sombre.

4.

9. Celui qui porte (l'image de) la lune sur le front ; 10. Celui qui écarte les obstacles. 11. Le chef des armées. 12. Celui qui a un visage d'éléphant.

5.

Ces douze noms (de Ganeça), celui qui les prononce trois fois le jour, n'aura pas d'obstacles à redouter : il atteindra la félicité suprême.

6.

S'il désire la science, il deviendra savant, et riche s'il veut des richesses ; s'il veut des fils, il en aura, s'il désire la délivrance (finale), il l'obtiendra.

7.

S'il prononce cet éloge du Maître des troupes pendant six mois, il cueillera le fruit (désiré), et pendant toute l'année, la félicité ; il n'y a pas de doutes.

8.

Celui qui le transcrirait et le distribuerait à huit brahmanes, acquerrait toute la science, par la faveur de Ganeça.

Tel est l'éloge de Ganeça, dans le Purana du vénérable Nârada qui a pour titre le Samkasṭanâçana.

4e Prière.

Huitaine en l'honneur de Ganeça. Hommage au vénérable Ganeça : tous dirent :

1.

Celui qui par sa puissance infinie produit (en nombre) également infini les âmes individuelles ; par qui vivent les trois mondes, Ganeça, nous le saluons, nous le vénérons pieusement.

2.

Celui qui créa ce monde visible, qui est répandu partout, qui produit le dieu assis sur un lotus (Brahmā), Indra, la troupe des Dieux, et nous les mortels, nous le saluons et nous le vénérons toujours, lui, Ganeça.

3.

Celui par qui existent le feu, la lumière, la terre, l'eau, les

mers, la lune, l'atmosphère, le vent, les forêts, les êtres qui se meuvent et ceux qui ne se meuvent pas, Ganeça, nous le saluons et le vénérons.

4.

Celui par qui (existent) les Dānavas, les Kinnarās, les troupes des Jakṣās, les Gandharvas (chantres célestes), les éléphants, les troupeaux, les insectes, les oiseaux et les plantes, Ganeça, etc.

5.

Celui de qui viennent l'intelligence et la destruction de l'ignorance, chez celui qui désire la délivrance (finale) ; qui procure à ses fidèles la joie et le contentement, qui écarte les obstacles (de leur chemin) et les mène au but, Ganeça, etc.

6.

Celui qui rend (ses fidèles) heureux en fils et qui accomplit leurs désirs ; qui multiplie les obstacles, sous toutes les formes, (sur le chemin) des infidèles (c.-à-d. de ceux qui n'ont point de dévotion pour lui), celui qui donne la joie, l'égarement, le désir, Ganeça, etc.

7.

Le Dieu duquel naquit avec (le serpent) Çeṣa celui dont la puissance est sans limite et qui est assez fort pour soutenir la terre, dans ses formes multiples, de qui viennent les régions célestes, non simples, mais multiples, Ganeça, etc.

8.

Celui dont les dévots répètent sans cesse dans leur esprit les paroles très-usées des Védas, en redisant : « Neti, neti » lui qui est la forme du Brahma suprême, qui est pensée et béatitude, Ganeça, etc.

9.

Ganeça parla ; de nouveau le Seigneur des armées dit : cet éloge, l'homme qui le récitera trois fois le jour, pendant trois jours, tout lui réussira.

10.

A celui qui récitera, durant huit jours, ces huit strophes, la félicité ; à celui (qui les récitera) huit fois le 4e jour, huit félicités.

11.

Celui qui les récitera, durant un mois, dix fois le jour, délivrera un captif condamné à mort par le roi, il n'y a pas de doute.

12.

Celui qui souhaite la science l'obtiendra ; un fils, il l'aura : tous ses désirs seront accomplis vingt et une fois (chacun).

13.

S'il les récite avec une dévotion supérieure, en vouant un culte exclusif au (dieu) qui a une tête d'éléphant. Après avoir ainsi parlé, le seigneur Dieu disparut.

Tel est le huitain du vénérable Ganeça, dans le Purâna du vénérable Ganeça, au chapitre du Culte.

(Ces notes se rapportent aux deux derniers hymnes publiés dans le numéro précédent du Muséon).

Çiva. 6e. PRIÈRE. — Cette prière s'adresse à Çiva à part la 1e strophe qui me semble se rapporter à Ganeça, le Dieu au visage d'éléphant ; mais comme ce nom de Ganeça (Chef des troupes) désigne également Çiva, peut-être ne s'agit-il que de ce dernier Dieu auquel, dans ce cas, l'autre serait identifié. — La 12e strophe est particulièrement intéressante. Le fidèle demande à Çiva de le prendre à son service, qu'il soit juste ou pécheur : ne porte-t-il pas déjà un serpent enroulé autour du cou en guise de collier ? Pourquoi repousserait-il sa prière ? Il désire même devenir l'un des *membres* du Dieu : « Ceux dont tu fais tes *membres* sont heureux. » L'expression soulignée est, je crois, assez remarquable. A la dernière strophe, on voit, en effet, que les insignes de Çiva ont pris la place de ses membres ; la tache qui couvre son cou est devenue son cou lui-même ; le serpent qui maintenant s'enroule autour de son corps est devenu son corps, etc.

Çiva. 7e. PRIÈRE. — Les cinq syllables qui composent la formule : « *Namas Çivâya* hommage à Çiva », sont honorées tout particulièrement, mais c'est le Dieu lui-même que l'on entend honorer ainsi en l'identifiant avec chacune d'elles, identification qui est le trait caractéristique de cette prière.

Chants des Pandavas.

Hommage au vénérable Ganeça.

1.

Le Pāndava dit : Prahrāda, Nārada, Parācara, Pundarika, Vyāsa, Ambarīsa, Çuka, Çaunaka, Bhīma, Dālbhya, Rukma, Angada, Arjuna, Vasista, Bibhīçisana, et les autres serviteurs de Bhagavat, purs et parfaits, je pense à eux.

2.

Lomaharsana dit : La loi prospère lorsque l'on célèbre Yudhisthira ; le mal disparait si l'on chante Vrikodara ; l'ennemi est abattu quand on loue Dhanamjaya ; pour ceux qui invoquent les 2 fils de Madrī, les maladies ne les atteignent point.

3.

Brahma dit : Les hommes qui, leurs passions anéanties, connaissent les choses dans leur complet développement, pensent toujours à Nārāyana (Visṇu) le guru des Dieux ; cette méditation affranchit leurs âmes du péché, aussi ne boiront-ils plus le lait de leur mère (c.-à-d. ils n'ont pas à craindre une 2de naissance.)

4.

Indra dit : Il est vrai, Nārāyaṇa, l'homme des hommes, est un voleur accompli et renommé dans le monde (puisqu'il) dérobe toutes les fautes commises dans toutes les existences, pourvu que l'on songe toujours à lui.

Nota. Afin de faciliter la tâche de l'imprimeur, nous supprimons, en grande partie les lettres accentuées, pour ne conserver que les lettres simples ; les Indianistes retrouveront facilement la vraie orthographe des mots sanscrits ; pour le reste des lecteurs, il ne songera pas à s'en plaindre.

5.

Yudhisthira dit : Celui qui est sombre comme le nuage, qui est vêtu de soie et d'or, qui a pour marque la touffe de poils (sur la poitrine), dont les membres sont parés du kaustubha (joyau mythique), l'être bon, aux grands yeux de lotus. Viṣṇu, je le salue, lui, l'unique asile de tous les mondes.

6.

Bhīmasena dit : Celui qui, sous la forme d'un sanglier, portant au bout de ses défenses toutes choses sans exception, retira du fond de l'Océan la terre avec les êtres qui se meuvent et ceux qui ne se meuvent pas, Svayambhu (qui existe par lui-même) le Bienheureux, qu'il soit mon protecteur.

7.

Arjuna dit : Celui qui est insaisissable à la pensée, qui ne se manifeste point, qui n'a pas de fin, l'Immuable, le Seigneur, le Maître, le Créateur de tout ce qui existe, l'agent de la compréhension et de l'extension des 3 mondes, Hari, je suis de ses dévots ; des grandes âmes il est la voie.

8.

Nakula dit : que mon antarātman, dans sa déchéance, soit enchaîné par les liens du kāla (de la Nécessité), qu'il naisse dans un oiseau ou dans un insecte de l'espèce la plus infime, qu'il renaisse même successivement dans une centaine de vers, je ne veux jamais avoir de dévotion que pour (Viṣṇu) Keçava qui réside dans mon cœur. (1)

9.

Sahadeva dit : A ceux qui s'inclinent devant Viṣṇu, le sanglier du sacrifice, lui dont la gloire est incomparable, honneur, honneur à ceux-là.

(1) Voici le sens : Que mon âme, dans le cours des transmigrations, s'incarne dans les corps les plus vils, je veux toujours témoigner à Vishnu une piété exclusive.

10.

Kunti dit : Quelle que soit la matrice vers laquelle je m'achemine, en vertu de mes œuvres personnelles, là, ô Viṣṇu, je veux te demeurer fidèle du fond du cœur. (1)

11.

Madrī dit : Ceux qui se complaisent en Kriṣṇa pensent à lui : la nuit même ils se lèvent (pour méditer sur lui), ceux-là rompent les liens du corps et entrent dans Kriṣṇa comme l'offrande accompagnée de mantras, entre dans le feu (pour y être consumée.)

12.

Drupada dit : Que je renaisse parmi les insectes, les oiseaux, les fauves, les reptiles, les Rakṣasas, les Piçâcas ou les hommes, ô Viṣṇu, accorde moi la grâce d'avoir pour toi une dévotion constante, indéfectible.

13.

Subhadra dit : Un simple hommage, une fois rendu à Kṛsṇa, vaut mieux que le bain purificateur de dix açvamedhas : celui, en effet, qui renouvelle dix fois le sacrifice du cheval reprend naissance, tandis que celui qui rend hommage à Kṛsṇa ne renaît plus.

14.

Abhimanyu dit : O Govinda, Govinda, ô Hari, ô Murari, Govinda, ô Govinda, toi qui tiens un disque à la main, Govinda, ô Govinda, ô Mukunda, ô Kṛsṇa, Govinda, Govinda, hommage à toi.

15.

Dhṛstadyumna dit : O Vénérable Rāma, Nārāyana, Vasudeva, Govinda, Vaikuṇtha, Mukuṇda, Kṛsṇa, Keçava, Ananta (l'Infini) l'Homme-Lion, ô Visṇu, protège moi, moi que mord le serpent du Saṃsāra (le monde des existences).

(1) C'est la même pensée qu'à la stance 8ᵉ.

16.

Sātyaki dit : O Aprama (Incommensurable) ô Hari, ô Visṇu, ô Kṛsṇa, ô Dāmodara, ô Acyuta (l'Impérissable), ô Govinda, ô Ananda, ô Souverain Maître, Vasudeva, gloire à toi.

17.

Uddhava dit : Ceux qui délaissent Vasudeva pour s'attacher à un autre Dieu, souhaitent, les infortunés, dans leur soif (inextinguible), un puits sur les bords du Jāhnava (la Gāngā).

18.

Dhaumya dit : Comme ceux qui se dirigent, de jour ou de nuit, vers (l'homme) debout, assis ou couché au bord de l'eau, (et le sauvent du péril), (de même) si j'ai accompli quelque bonne action, que Janārdana s'en réjouisse (comme se réjouit l'homme arraché au danger).

19.

Samjaya dit : Ceux qui sont tourmentés, affligés, débiles, pleins d'épouvante au milieu de tigres et autres bêtes féroces n'ont besoin que de prononcer le nom de Nārāyana pour être délivrés de leurs maux et redevenir heureux.

20.

Akrura dit : Je suis 2 fois l'esclave de l'esclave de celui qui est trois fois l'esclave de Nārāyana. C'est pourquoi, je suis dans ce monde au-dessus des autres le second maître du monde des hommes.

21.

Vidura dit : Ceux qui, dans leur dévotion pour Vasudeva tiennent apaisés leur pensée fixée sur lui, je suis leur esclave, dans ce monde, (et le serai) à chaque renaissance.

22.

Bhīṣma dit : Au milieu des révolutions du temps et lorsque

tous les liens sont brisés, sois-moi favorable, ô Kṛsṇa, toi vers qui l'on se réfugie avec amour.

23.

Droṇâcārya dit : O roi, ceux que frappe le Dieu qui porte le disque et qui conduit les 3 mondes, Janārdana (l'un des surnoms de Viṣṇu), ceux-là se rendent à la ville de Viṣṇu, car la colère du Dieu vaut son amour (1).

24.

Kṛpācārya dit : Voici le fruit de ma naissance, ô toi l'ennemi de Kaitabha, et Madhu ; voici la faveur que je sollicite : « C'est le serviteur du serviteur de celui qui sert le serviteur du serviteur de celui qui est au service de ton serviteur. » (Voilà ce que je souhaite que l'on dise de moi). — Ne m'oublie pas, ô Protecteur des mondes.

25.

Açvatthâma dit : O Govinda, ô Keçava, ô Janardana (qui tourmente les hommes), ô Vasudeva, Viçveça, ô Viçva Madhusudana, ô protecteur de l'univers, ô vénérable, du nombril de qui (sort un) lotus, ô Purusa suprême, aux yeux de lotus, Narayana, ô Açyuta, Nṛsiṃha (Homme-Lion) hommage, hommage à toi.

26.

Karṇa dit : Je ne m'adresse pas à un autre, je n'en écoute pas un autre, je ne pense pas à un autre, je ne me souviens d'aucun autre, je n'aime que lui, je n'ai foi qu'en lui. Au nom de ma dévotion pour tes pieds de lotuṣ, ô vénérable et suprême Purusa, auguste séjour de Çrī, accepte-moi comme esclave.

27.

Dhṛtarastra dit : Honneur au nain volontaire, à Narayana

(1) Dans le Bhagavata Purana, on voit ceux que Krs'na tue dans sa colère, arriver au salut, en vertu même de ce châtiment : c'est ainsi que le dieu sauve aussi bien ses ennemis que ses amis.

aux trois pas incommensurables, au (dieu) vénérable qui porte (pour insignes) la massue, le lotus, le disque et l'arc, hommage au suprême Purusa.

28.

Gandhari dit : Tu es (ma) mère, tu es mon père ; mes parents, mes amis (c'est toi) ; tu es la science, tu es la richesse, tu es tout pour moi, ô Dieu des Dieux.

29.

Draupadī parla ainsi : ô Maître du sacrifice, ô Acyuta, ô Govindha, Madhava, ô Immortel, ô Keçava, Kṛsna, Visṇu, ô Hṛsikeça (Maître des sens) ô Vasudeva, hommage à toi.

30.

Jayadratha dit : Hommage à Kṛsna, au dieu, à Brahme, à celui dont le corps est sans limite, au maître du yoga, au Yoga ; je me refugie vers toi.

31.

Vikarna dit : A Kṛsna, à Vasudeva, au fils de Devaki, au fils du berger Nanda, à Govinda, hommage, hommage.

32.

Somadatta dit : Hommage à toi qui es la suprême félicité, hommage à toi l'auteur de toutes choses, à Vasudeva, à Çānta (l'Apaisé), au maître des Yadus hommage.

33.

Virata dit : Hommage au dieu des Brahmanes, à celui qui procure le bien-être aux vaches et aux Brahmanes, qui est la félicité du monde, à Kṛsṇa, à Govinda, honneur, honneur.

34.

Çalya dit : Celui qui ressemble à la fleur de l'Atasi, qui est vêtu d'or, Acyuta ; ceux qui l'honorent, lui Govinda, ils n'auront jamais rien à craindre.

35.

Balabhadra dit : O Kṛṣṇa, dans ta miséricorde, sois la voie de ceux qui sont égarés, viens à l'aide de ceux qui sont engloutis dans l'océan des naissances, ô toi, suprême Purusa.

36.

Le vénérable Kṛṣṇa dit : « ô Kṛṣṇa, ô Kṛṣṇa, ô Kṛṣṇa » celui qui m'invoque ainsi et se souvient toujours de moi : fendant l'eau comme un lotus, je l'arrache à l'enfer.

37.

Je vous l'affirme, ô Mortels, celui qui, les bras levés, murmurera mon nom durant le jour (et dit) : « ô Mukunda, ô Narasimha, ô Janārdana », s'il est malade, mourant, ou à la guerre, je l'exauce et il devient (solide) comme un rocher.

38.

Gūta dit : La Gangā, la Yamunā, la Venī, la Godavari, le Sindhu, et la Sarasvati, tous les tirthas (gués sacrés) (1) sont là où l'on célèbre perpétuellement les louanges d'Acyuta.

39.

Yama dit : Voici ce que disait Yama au (malheureux) qui brûlait dans l'enfer : Pourquoi n'invoques-tu pas le dieu Keçava, lui qui met fin aux souffrances ?

40.

Narada dit : A force de réflexions, de méditations et de mortifications (poursuivies) à travers mille renaissances, les hommes ayant alors anéanti le mal, deviennent les dévots de Krsna.

41.

Prahlada dit : Quels que soient les milliers de matrices qui

doivent (successivement) me porter, ô Acyuta, fais que j'y ressente toujours une dévotion inébranlable pour toi.

42.

La joie qu'éprouvent les hommes privés de discernement et qui s'attachent fortement aux objets, qu'elle ne s'éloigne pas de mon cœur, moi qui fixe ma pensée sur toi (1).

43.

Viçvamitra dit : Qu'a-t-il besoin de sacrifices, de pélérinages, de macérations et d'offrandes celui qui médite perpétuellement sur le dieu établi dans le manas des hommes ?

44.

Jamadagni dit : Il y a toujours fête, bonheur et prospérité pour ceux dans le cœur desquels réside Bhagavan : Hari est un temple de bénédictions.

45.

Bharadvaja dit : Pour ceux qui possèdent dans leur cœur Janardana, sombre comme le lotus (noir), ils gagnent, vainquent et triomphent toujours, et comment pourraient-ils succomber ?

46.

Gautama dit : Offrir, au temps des éclipses, des vaches par milliers, vivre durant dix mille kalpas sur les rives du Gange à Prayaga, ou à Kaçi (Bénarés), (2) faire dix mille sacrifices, donner tout l'or du Méru : tout cela ne valut jamais (la seule invocation du) nom de Govinda.

47.

Atri dit : « O Govinda » cette (invocation) est un bain per-

(1) Le texte ne peut se lire autrement : Peut-être cela veut-il dire simplement que l'on demande à la méditation sur les perfections de Krsna le bonheur que les insensés cherchent dans la satisfaction des appétits sensuels.

(2) Au confluent du Gange et de la Yamuna, deux rivières saintes et conséquemment lieu doublement sacré).

pétuel ; « O Govinda » c'est une prière continue ; « ô Govinda » c'est une perpétuelle méditation : invoquer Govinda : tout est là.

48.

La triple syllabe qui forme le mot de Govinda, c'est le Brahma suprême et impérissable ; aussi, prononcer ces (mots) cela équivaut à pénétrer dans l'essence de Brahma.

49.

Çuka dit : L'amṛita, (1) l'arbre du Kalpa, l'Immortel, les kâmadhenus (2), la pierre précieuse des sages, Govinda est tout cela ; méditons donc sur ce nom de Hari.

50.

Hari dit : Vive, vive le Divin fils de Devakī, vive, vive Krsna, le flambeau de la race des Vrsnis, vive, vive celui qui est sombre comme le nuage, dont le corps est délicat, vive, vive celui qui enlève le fardeau de la terre, Mukunda.

51.

Pippalayana dit : Au vénérable Seigneur Nṛsimha dont Garuda est l'étendard, à celui qui est l'apaisement (fruit) du triple ascétisme, le remède de l'existence, à Krsna, à celui qui détruit radicalement les maux causés par les serpents, le feu, l'eau, les scorpions, à toi, Hari, à toi, ô vénérable, hommage.

52.

Avirhotra dit : ô Krsṇa, que le flamand de mon intelligence entre aujourd'hui dans la cage (faite avec) les lotus de tes pieds ; car au moment du départ des souffles vitaux (4), quand la gorge est obstruée par la muqueuse, les gaz et les humeurs, comment pourrait-on t'invoquer ?

(1) Arbre qui satisfait tous les désirs.

(2) Vaches d'abondance.

(3) Considérée, par suite, comme une maladie.

(4) Je t'invoque en pleine santé, je n'attends pas pour cela le moment de l'agonie, ce serait trop tard.

53.

Vidura dit : Le nom de Hari, ce nom, oui ce nom, c'est ma vie ; dans l'âge kali, (l'âge actuel) il ne saurait, il ne saurait, non, il ne saurait y avoir de salut ailleurs.

54.

Vasista dit : « ô Krsna ! » l'homme dans la bouche duquel se trouve ce nom béni, eût-il commis par dizaines de millions les plus exécrables forfaits, il les voit tomber aussitôt en cendres.

55.

Arundhati dit : A Krsna, à Vasudeva, à Hari, au Paramatman, au destructeur du Péché, à Govinda, hommage, hommage.

56.

Kaçyapa dit : Lorsqu'on invoque Krsna, la cage où s'entassent les péchés se brise en cent morceaux comme un rocher frappé de la foudre.

57.

Duryodhana (nom d'un héros ennemi des Pandavas) : Je sais le devoir et je ne me dirige pas vers lui, je connais le mal et je ne m'en détourne pas ; mais je suis l'impulsion de quelqu'un (qui réside) dans mon cœur.

58.

Puisse Madhusūdana me supporter, que je fasse le bien ou le mal. Je pourrais frapper à mort, la faute n'en serait pas à moi (1).

59.

Bhrgu dit : Ton nom, Govinda, prononcé durant l'âge kali rapporte cent (pour un) en dehors même de la délivrance (2).

(1) Mais à l'être mystérieux que je sens en moi et qui dirige mes actes.

(2) Le fidèle peut être uni à Krsna sans qu'il lui soit besoin d'être affranchi de la vie corporelle. Conf. Vivo, jam non ego, etc. St Paul, Galates II, 20.

60.

Lomaharsana dit : Je m'incline devant le lotus des pieds de Nārāyana, je rends un hommage éternel à Narayana, je prononce le nom pur de Nārāyana, je médite sur l'essence immuable de Nārāyana.

61.

Çaunaka dit : Je médite sur celui qui possède le vase du parfait bonheur ; puis je m'abrite près de ce Purusa qui n'est point né, auprès de l'Eternel, de Hari.

62.

Garga dit : « O Narayana » cette invocation, ce mot dompte les volontés ; ô prodige, il précipite même dans les enfers redoutables (ceux, sans doute, contre lesquels on l'emploie).

63.

Dalbhya dit : Qu'a-t-il besoin de tant prier, celui qui croit en Janardana : « Hommage à Narayana » ce simple mantra (cette formule) suffit à tout.

64.

Vaiçampayana dit : Où se trouve celui qui est le Maître du Yoga, Krsna, le fils de Prtha, le porte-arc ; là j'obtiens la Fortune, la Victoire, un bonheur durable, la direction (dans la vie), la pensée.

65.

Angiras dit : Hari détruit les péchés des méchants, lorsqu'ils pensent à lui ; ainsi le feu brûle celui même qui s'en approche par inadvertence.

66.

Paraçara dit : Celui qui prononce une seule fois cette double syllabe « Hari », celui-là se ceint pour la délivrance.

67.

Paulastya dit : O langue, qui aimes ce qui est savoureux et

te plais toujours aux douceurs, ô langue, déguste toujours ce Soma qui s'appelle Nārāyana.

68.

Vyasa dit : Voici ce qui est vrai, ce qui est vrai, toujours vrai et qu'il faut répéter en levant les bras : il n'est point de çastra supérieur au Véda, ni de Dieu, plus grand que Keçava.

69.

Dhanvantari dit : « O Acyuta, ô Ananta, ô Govinda ». Cette formule est un remède contre tous les maux (1), c'est la vérité, la vérité que je dis.

70.

Markandeya dit : C'est vraiment perdre son temps, c'est faire un trou énorme dans le plein de sa vie, c'est être aveugle, fou, stupide que de passer un seul moment, un seul clin d'œil sans penser à Vasudeva.

71.

Agastya dit : Penser à Visnu, une seule fois, durant un clin d'œil ou même la moitié d'un clin d'œil, vaut mieux que des milliers de dizaines de millions de sacrifices.

72.

Ceux qui invoquent Janardana, en pensées, paroles ou actes, possèdent par là même le Kuruksetra, le Prayaga et la forêt de Nimisa (2).

73.

Le vénérable Çuka dit : Après avoir relu et souvent médité tous les Çâstras, j'arrive à cette conclusion : qu'il faut toujours penser à Nārāyana.

74.

Le vénérable Mahadeva dit : Le corps aux neuf ouvertures

(1) On peut l'en croire, puisque c'est le médecin des dieux, et, sans doute, aussi leur pharmacien.

(2) Trois lieux saints.

est un réceptacle de maux ; la plante curative, l'eau du Gange (purificatrice) ; le médecin, c'est Hari, Narayana.

75.

Çaunaka dit : C'est sans motif que les serviteurs de Visnu cherchent à se cacher (aux regards de Visnu, de peur de les souiller) lorsqu'ils prennent leurs repas ; le Dieu qui supporte tout, comment mépriserait-il ses fidèles ?

76.

C'est ainsi que Brahma et les autres Dieux après lui, ainsi que les Richis et les Ascètes célèbrent les louanges du meilleur des Gurus, du dieu Narayana, du Seigneur.

77.

Sanatkumara dit : Celui qui tient à la main une massue, un disque, une conque, dont la monture est Garuda, Visnu, qu'il me soit favorable.

78.

Cet éloge composé en l'honneur de Visnu, purifie, prolonge l'existence, détruit les péchés, et celui qui le récite, le matin, en se levant,

79.

Est délivré de toutes ses fautes et se réunit à Visnu. (Cet éloge), les Pandavas le composèrent en vue du devoir, du bonheur et de la délivrance (Moksa).

80.

De même que l'eau qui tombe de l'atmosphère se réunit à l'Océan, ainsi les hommages rendus à tous les dieux aboutissent à Keçava.

(Visnu est le centre de réunion pour toutes les prières adressées aux divers dieux, comme l'océan est celui de toutes les eaux qui tombent du ciel sur la terre).

Tel est le chant fameux des vénérables Pandavas.

Notes. Cet hymne des Pandavas est le plus long du recueil et non le moins intéressant. Il s'adresse à Vishnu et l'on voit chacun des nombreux personnages du Mahâbhârata venir débiter sa strophe, en s'efforçant de renchérir sur les louanges que ceux qui le précèdent ont adressées à Visnu : de là cette profusion d'images hyperboliques dont quelques-unes sont assez pittoresques. J'en note plusieurs au passage. Indra que le poète range avec beaucoup d'autres auprès des fils de Pandu appelle Vishnu (v. 4) un voleur consommé, puisqu'il dérobe tous les péchés en les supprimant : il va sans dire qu'il lui fait un mérite (et il n'a pas tort) de ce brigandage d'un nouveau genre. Nakula au v. 3 et Drupada au v. 12 demandent à Vishnu la faveur de lui demeurer fidèles dans les nombreuses transmigrations qui peuvent leur rester à subir. Qu'ils aient à renaître parmi les insectes, les reptiles même où les génies malfaisants, tels que les Raksasas ou les Piçacas, pourvu qu'ils lui soient dévots peu importe. Cela revient un peu à dire qu'ils veulent le servir dans toutes les conditions de la vie : l'on croit entendre ici un accent de piété d'autant plus touchant qu'il est plus rare dans ces prières qui le plus souvent ne semblent être qu'un amas de formules usées. Ce que les Hindous redoutent le plus c'est de renaître : aussi voyons-nous Subhadra v. 13 assurer les adorateurs de Vishnu, qu'elle désigne sous le nom de Krshna, l'un de ses avatars, qu'ils n'ont plus à craindre une vie nouvelle après celle-ci : cette idée reparait souvent dans ces hymnes.

Une croyance bizarre de ces peuples de l'Inde c'est que « la colère de Dieu vaut son amour », comme il est dit au v. 23 : ce dogme est longuement développé dans le Bhagavata Purana, où l'on voit Krshna c.-à-d. Vishnu sauver de la réprobation ses ennemis et cela en les domptant ou en les mettant à mort. Qu'il me suffise de rappeler les curieux épisodes de Putana, de Kaliya, etc.

Gandhari v. 28 appelle Vishnu, sa mère, son père : « Tu es tout pour moi » lui dit-elle. Ces expressions sont assez énergiques, on le voit ; et il est impossible de manifester plus clairement sa dévotion à l'égard de la Divinité. Déjà précédemment, on a dit et redit à Vishnu qu'on n'aime que lui et que l'on ne veut songer qu'à lui (v. 26). Celui qui parle ainsi avec con-

viction est bien près d'être monothéiste, si nombreux que puissent être d'ailleurs les habitants de son Pantheon ; il peut donner à la divinité des noms divers, mais, au fond, il reconnaît l'unité de cette même divinité. Il faut ajouter cependant que dans l'Inde lorsqu'on ne reconnait qu'un Dieu, c'est à la condition de croire que non seulement il est en tout, mais qu'il est tout : c'est le Panthéisme, mais un Panthéisme irréfléchi, j'allais dire inconscient.

La strophe 39ᵉ est bien curieuse. C'est Yama le Dieu des morts qui parle. Il s'adresse à un damné à qui la souffrance arrache sans doute des cris ; il paraît surpris qu'il ne sorte pas de ce lieu de tourments, lorsque cela lui est si facile. « Pourquoi n'invoques-tu pas Keçava, lui qui met fin aux maux ? ». Peut-être aussi (mais qui oserait l'affirmer) l'auteur de cet hymne a-t-il voulu nous faire observer que si les damnés ne sont pas délivrés par Vishnu, c'est qu'ils ne songent pas à le prier ou qu'ils ne veulent pas le faire : il a probablement voulu répondre ainsi à l'objection qu'on aurait pu lui adresser au sujet de la Toute-Puissance de son dieu de prédilection.

Les stances 40 et 43 qui semblent au premier aspect se contredire peuvent cependant s'accorder. En effet, s'il suffit de penser à Visnu v. 43 pour être sauvé, c'est à la condition de le faire avec piété, mais la piété ne s'acquiert v. 40 qu'au prix non seulement de méditations, mais de macérations de tous genres prolongées durant mille vies successives.

De même, dans les stances 44 et suivantes, s'il suffit, pour obtenir les faveurs les plus signalées, de prononcer le nom de Visnu, du moins faut-il le faire avec cette foi, avec cette piété dont il est souvent question (1). Cette restriction, pour peu qu'on y réfléchisse, est une sauvegarde pour la morale qui autrement serait assez compromise, avouons-le. De même, d'après la doctrine catholique, un acte de contrition parfaite remet tous les péchés, mais cet acte est lui-même un don du ciel purement gratuit, de sorte que celui qui spécule là-dessus pour désobéir plus librement à Dieu risque fort de se tromper dans son calcul, d'ailleurs passablement égoïste et vil. La stance 52 indique nettement qu'il ne faut pas non plus attendre la dernière minute de sa vie pour implorer la protection divine.

(1) Voir entr'autres la stance 63.

Les 2 stances 57 et 58 sont placées dans la bouche, non d'un Pandava, mais d'un Kuru, le fils aîné de Dhrtarastra et comme tous les Kurus, parent mais ennemi des Pandavas ; c'est Duryodhana qui, lui aussi, invoque Visnu en lui demandant pardon de ses méfaits qu'il cherche à faire excuser en alléguant l'impulsion irrésistible d'un être mystérieux qui réside en lui et qui le mène à sa fantaisie.

De même, chez les Grecs et les Romains, l'on plaidait parfois l'irresponsabilité personnelle en s'appuyant sur le Destin ou la Fatalité. Tout le monde se rappelle Œdipe, l'une des plus illustres victimes de cette divinité étrange et redoutable qui s'amuse avec les hommes, qu'on me passe l'expression, comme l'enfant avec les jouets articulés dont il fait agir les ressorts suivant sa fantaisie.

Par la stance 65, on voit que Visnu pardonne aux méchants pour peu qu'ils pensent à lui, sans même qu'ils aient l'intention de se convertir ; de même qu'il se brûle, celui qui s'approche de la flamme, même par inadvertence et cé qui va de soi, sans qu'il veuille se brûler. Cette doctrine, si l'on y insistait par trop, semblerait faire bon marché de cette piété que les Hindous préconisent d'une si merveilleuse façon ; mais outre qu'une logique rigoureuse, du moins dans les mots, ne fut jamais le trait distinctif de la théologie ni de la philosophie indienne, peut-être, dans cette stance 65, le poète veut-il dire que le pervers, lorsqu'il pense à Visnu, c.-à-d. qu'il médite sur lui se sent converti, transformé, de même que soudain on éprouve la douleur de la brûlure, lorsque l'on approche le feu de trop près.

C'est ainsi que l'auteur de ce chant nous déclare à la st. 70 que le temps passé sans songer à Dieu est un temps perdu, bien qu'il affirme dans la st. 66 qu'il suffit de prononcer une seule fois son nom pour atteindre la délivrance finale. Il faut donc faire la part de ces intempérances de langage qui parfois semblent se contredire et qui en réalité ne sont que l'expression de cette pensée qu'il nous faut nous unir à Dieu par la volonté, dans cette vie, si nous voulons plus tard le rejoindre pour ne plus le quitter. De là cette parole attribuée par l'auteur, à Çuka (v. 73) : « Après avoir relu et souvent médité tous les Çâstras (ou textes sacrés) je conclus qu'il faut toujours penser à

Nārāyana. » Cette doctrine est belle et il faut savoir gré à notre poète de l'avoir formulée aussi nettement, ce qui n'est pas habituel à ses confrères de l'Inde qui le plus souvent se plaisent à noyer leurs idées dans un déluge d'expressions indécises, alambiquées, d'où il est parfois bien difficile de les repêcher.

Le chant suivant est placé dans la bouche de femmes de Brahmanes. Les contradictions que l'on remarque dans les premières strophes n'existent que dans les mots, comme cela se rencontre si souvent chez les écrivains de l'Inde, nous l'avons observé déjà, elles disparaissent si l'on vient à réfléchir que, dans la pensée de l'auteur, l'Être infini, quel que soit le nom dont il l'appelle, possède éminemment tout ce qu'il y a de bon dans les êtres finis, et comme ses perfections ne sont pas limitées, il a les qualités de ceux-ci sans les avoir : de là ces expressions bizarres (st. 1.) « Tu es sans gunas, sans corps, tu as les gunas, les corps ». Le poète semble distinguer nettement ici l'être suprême des autres êtres ; au vers 5 il les confond en disant que Vishnu est à la fois Celui qui éclaire et celui qui est éclairé, la Science et le savant, etc. Vishnu est tellement au-dessus de tout qu'il finit pas être tout : c'est ainsi que le panthéisme semble être le dernier mot des croyances de l'Inde.

Au v. 11, les épouses des Brahmanes s'excusent de prononcer l'éloge de Brahma, car elles ne sont que de pauvres femmes, mais ce qui les encourage c'est de savoir que « Vishnu aime les faibles ». Voilà une note bien touchante que nous ne sommes guère habitués à entendre, lorsque nous prêtons l'oreille à ces cantiques de l'Inde. (Voir le Bhāgavata Purana lib. 4. ch. 20, st. 28, où se retrouve la même idée).

(A continuer) A. Roussel.

DE LA CATÉGORIE DES MODES.

(Suite.)

Confusion primitive des divers modes entre eux, des modes et des temps.

La morphologie nous démontrera un peu loin, mais nous devons indiquer ici cette confusion très importante qui a une racine psychique.

Nous voulons citer seulement quelques exemples :

1° En latin, le conditionnel n'a pas d'expression distincte, il emprunte l'imparfait ou le plus-que-parfait du subjonctif.

En grec il emprunte les temps de l'optatif.

2° En latin encore le futur emprunte la forme du subjonctif présent qui est ensuite obligé de se différencier de nouveau pour rester distinct. Le subjonctif *legam*, *leges*, *leget* devient le futur *legam*, *leges*, *leget*, et dès lors se différencie d'une manière hystérogène en *legam*, *legas*, *legat*.

3° L'impératif en latin s'exprime très souvent par le subjonctif : *venias*, au lieu de *veni*.

4° L'optatif et le subjonctif se confondent dans le latin qui ne conserve plus, phénomène singulier, qu'une seule forme, la forme optative, qu'un seul mode quant au sens, le mode subjonctif, et qui applique souvent la forme de l'un au sens de l'autre.

5° En Sanscrit d'abord le subjonctif apparaît distinct, puis finit par se fondre dans l'optatif.

Toutes ces confusions, soit primitives, soit hystérogènes, sont psychiques, tout en étant morphologiques ; le lien le plus intime, par exemple, unit le *futur* et l'*optatif*, car un temps imaginaire touche au mode imaginaire ; la même connexion a lieu entre le mode subjectif concret et le mode subjectif abstrait, tous les deux subjectifs, l'optatif et le subjonctif.

Mais une confusion primitive plus singulière et plus intéressante est celle qui se faisait *in abstracto* dans beaucoup de langues entre l'*idée du mode* et l'*idée du temps*.

Pour que l'idée de mode et celle de temps soient bien distinctes, il faut qu'elles puissent se croiser, se multiplier l'une par l'autre, que chaque mode puisse se mettre à tous les temps. Or, dans les langues où les modes sont le plus développés, ils ne sont pas tous capables de tous les temps que possède le seul indicatif. C'est ainsi qu'en grec et en sanscrit l'optatif, l'impératif n'ont qu'un nombre de temps très limités, que le latin n'a pas de participe passé à l'actif.

Bien plus, consultons certaines langues, nous y verrons que dans les modes relatifs, l'indicatif seul possède plusieurs temps.

En Finnois, confondant les temps et les modes, nous trouvons la nomenclature suivante : *présent*, *imparfait*, *concessif*, *conditionnel*, *optatif*, *impératif*, *infinitif*, *participe*. Nous ne parlons pas des temps composés qui sont, comme toujours, hystérogènes. Remarquons l'absence de futur.

Ainsi dans cette langue, aucun autre temps que l'indicatif ne possède d'imparfait ; en réalité cette formule n'est pas exacte. Il y a confusion entre l'idée du temps et celle du mode.

Le *temps-mode (concept unique)* comprend 1° le *présent*, 2° l'*imparfait*, 3° le *concessif* etc.

Cette confusion entre deux concepts de relation bien distincts ne doit pas trop nous surprendre, puisqu'on a bien confondu à l'origine le verbe et le substantif.

Mais des traces de cette confusion sont restées, et c'est ce qui fait l'indigence des temps aux modes autres que l'indicatif.

Nous en trouvons une démonstration frappante dans le langage français vulgaire : Le français, comme toutes les langues dérivées et analytiques, comme aussi les langues très civilisées, s'est efforcé de multiplier les catégories grammaticales, de les compléter, d'exprimer les nuances, aussi a-t-il surcomposé et intégré les temps non-seulement dans le mode indicatif, mais aussi au subjonctif. Mais le langage populaire refuse énergiquement de le suivre dans cette voie ; il admet bien le présent du subjonctif, ou plus exactement le subjonctif, mais est réfractaire à l'*imparfait du subjonctif*, et au lieu de dire : *je voudrais*

que tu entrasses, dit obstinément : *je voudrais que tu entres*, ou *je voudrais que tu entrerais* ; il obéit à un instinct très ancien, celui qui tend à confondre le concept du temps et le concept du mode et à ne pas les multiplier l'un par l'autre, et dans cette lutte persévérante on ne sait encore qui l'emportera.

Dans cette confusion quel est le concept dominant, celui du temps ou celui du mode ? C'est celui du temps ; le mode ne s'est d'abord introduit que comme s'il était un temps nouveau ; il l'a fait comme futur, et comme parmi les temps souvent le futur manquait, il a contribué à le faire naître. Le subjonctif, l'optatif, l'impératif, le conditionnel ne sont, en fond, que *des futurs*, et le concept de mode peut se résoudre en dernière analyse en concept de temps.

Tels sont les différents modes et leur classification au point de vue psychique, lorsqu'ils servent à relier une pensée à une pensée.

Il nous reste à examiner les modes servant à relier une pensée à une idée.

Résumons-nous d'abord dans le tableau suivant :

Modes absolus.

Infinitif	*Participe*	*Mode gérondif*
substantif verbal ou nom d'action. substantif abstrait.	lesquels deviennent adjectif verbal nom d'agent. substantif abstrait.	lieu d'action instrument d'action. adverbe.

Modes relatifs.

relatifs objectifs		*relatifs subjectifs*			
CONCRETS	ABSTRAITS	CONCRETS.		ABSTRAITS.	
indicatif varié par les diverses conjonctions.	*conditionnel* et *consécutif*. 1er membre marqué par conjonction ou modif. verbale. 2e membre marqué par modif. verbale.	*impératif* 1° proprement dit. 2° précatif. 3° permissif.	*optatif* 1° proprement dit. 2° nécessitatif. 3° potentiel.	*subjonctif* avec *que*.	*subj.* avec *que* et modif. verbale.

Conversion des modes relatifs en modes absolus.

ablatif absolu	que *retranché*	*absolutif*
(emploi adjectif).	(emploi substantif).	(emploi adverbial).

DEUXIÈME DIVISION.

De la relation de pensée a idée.

Nous n'établissons cette division que pour ordre, car nous pouvons lui appliquer en général tout ce que nous venons de dire de la relation de *pensée à pensée*.

Cependant il faut remarquer que parmi les deux procédés d'expression des modes, l'emploi de la conjonction, et celui d'une forme verbale spéciale, le second ne s'emploie que très rarement ici, seulement dans les langues Celtiques et en Kunama, que l'emploi du premier est ordinaire, mais que la conjonction y devient le pronom relatif. Mais cette remarque est plutôt morphologique.

Le *pronom relatif* est à la *conjonction* ce que la relation de *pensée à idée* est à la relation de *pensée à pensée*.

De même que la relation de *pensée à pensée* peut se convertir en simple relation casuelle par l'infinitif, le gérondif et le participe, de même aussi la relation de *pensée à idée* où la pensée est subordonnée à l'idée peut se convertir aussi en relation d'idée à pensée ou de mot à proposition, seulement l'infinitif et le gérondif ne sont plus ici d'aucun emploi ; c'est toujours le *participe* qui opère cette conversion en supprimant et en remplaçant le pronom relatif. Au lieu de dire l'*homme qui vient*, on dit : l'*homme venant*. On peut même ajouter que dans les langues synthétiques cette tournure domine, qu'elle a été primitive, et que ce sont les langues dérivées et analytiques qui ont développé l'usage du pronom relatif ici, comme celui des conjonctions dans la relation précédente.

La relation de pensée à idée est, comme nous l'avons dit, de même que celle de pensée à pensée, tantôt conjonctive, tantôt subjonctive ; conjonctive dans cette expression : l'*homme qui est mortel* ; subjonctive dans celle-ci : l'*homme qui est bon*.

Telles sont les divisions psychiques de la catégorie du mode ; passons à ses expressions linguistiques.

DEUXIÈME PARTIE.

EXPRESSION LINGUISTIQUE.

L'expression des relations de pensée à pensée ou de pensée à idée se fait de manières tout à fait analogues à celles qu'emploie l'expression des relations d'idée à pensée, étudiée dans la catégorie des cas.

Nous aurons donc encore à distinguer ici : 1° l'expression *psychologique* ou *imparfaite* ; 2° l'expression *morphologique*, ou par l'emploi de *mots vides*, ou *complète* ; 3° enfin celle *phonétique*, ou *proportionnelle*.

Nous aurons à les envisager successivement dans les relations de proposition à proposition, traduction linguistique de la relation psychique de pensée à pensée, et dans celle de proposition à mot, traduction linguistique de celle psychique de pensée à idée.

Nous devrons considérer que les trois sortes d'expression ci-dessus ne s'appliquent qu'aux relations subjectives et quelquefois aux modes absolus, mais non aux relations objectives concrètes, lesquelles de tout temps et en tout lieu ont employé uniquement le second mode d'expression, celui par le mot vide.

Pour faire cet exposé, nous emploierons une voie de démonstration un peu différente de celle dont nous nous sommes servi dans de précédentes études. Pour bien prouver que nous agissons par induction et non par systématisation immédiate, nous parcourrons successivement les divers groupes de langues, dépouillant leurs expressions modales, et y faisant ressortir ce qu'elles possèdent de remarquable ; puis nous grouperons les résultats obtenus.

Cependant il faut dès auparavant indiquer les grandes lignes de cette observation ; c'est ce que nous faisons immédiatement.

D'où la division suivante de cette partie de notre travail.

1° Idée générale des divers moyens d'expression des modes.

2° Exposé et analyse des modes dans chaque groupe de langue.

3° Synthèse des modes.

PREMIÈRE DIVISION.

IDÉE GÉNÉRALE DES DIVERS MOYENS D'EXPRESSION DES MODES.

A. *Modes exprimant la relation de pensée à pensée (de proposition à proposition).*

Les systèmes d'expression de ces modes sont au nombre de trois, quant aux modes subjectifs, absolus, ou objectifs concrets, au nombre d'un seul seulement quant aux modes objectifs concrets. Commençons par ces derniers.

a) *Modes objectifs concrets.*

Il s'agit dans ces modes de la relation *conjonctive*, ou *disjonctive*, mais non *subjonctive*. La formule est ici : *pensée = pensée ; proposition = proposition.*

L'expression modale consiste dans l'indicatif, mais l'indicatif n'est pas un mode, mais l'absence de mode, donc ne suffit pas.

Il faut une expression très variée, car deux propositions se subordonnent seulement de deux ou trois manières différentes, mais se coordonnent de mille manières, soit dans le temps, soit dans l'espace, soit dans l'intensité etc. : *avant que*, *pendant que*, *après que*, *lorsque*, *où*, *d'où*, *quand*, *ainsi que*, etc.

De là toute la série des conjonctions qui jouent ici le même rôle que celui que jouent les prépositions et les postpositions dans la relation de mot à proposition.

Pour les modes *objectifs-concrets*, il n'y a donc pas l'expression psychologique, ni l'expression phonétique que nous trouverons concourir dans les autres modes ; il n'existe que l'expression par la *conjonction* qui est un *mot vide*.

Ce n'est pas tout, tous les mots vides ne servent pas à exprimer le mode objectif concret.

Nous avons vu ailleurs qu'il existe deux sortes bien distinctes de mots vides : 1° le *mot vide* dont l'origine vient d'un *mot attributif* qui a peu à peu perdu ce sens pour prendre celui de simple relation, dont la teneur consiste en une syllabe entière, une voyelle et une consonne, et qui ne se fond que très

difficilement avec le mot plein avec lequel il ne forme qu'union d'agglutination et non de flexion, 2° le *mot vide* dont l'origine est *pronominale* ou adverbiale, en empruntant dans ce dernier cas les adverbes non de situation, mais de mouvement, qui n'ont par conséquent jamais eu de sens attributif, dont la teneur consiste en une simple voyelle ou dans une syllabe très courte, flexible, se soudant avec le mot plein jusqu'à se faire absorber par lui. L'un de ces mots vides a créé dans les substantifs l'agglutination, l'autre la flexion ; l'un y a exprimé les cas objectifs concrets, les cas locatifs, l'autre les autres cas.

Ici encore ce n'est que la première sorte de ces mots vides qui a servi à exprimer le mode objectif concret, l'indicatif avec ses diverses nuances. Comme tout à l'heure la préposition-postposition, ici la conjonction issue de la préposition locative elle-même se prépose ou se postpose au verbe, s'y agglutine même quelquefois, mais sans s'y souder, ne s'introduit jamais entre la racine et le pronom, tandis que nous verrons tout-à-l'heure pour les autres modes d'autres mots vides pénétrer entre le verbe et le pronom et devenir partie intégrante du thème du verbe. Il y a donc, à ce point de vue, dans la conjugaison comme dans la déclinaison tantôt agglutination, tantôt flexion.

Des exceptions se rencontrent pourtant : nous verrons que certaines langues, l'Esquimau par exemple, possèdent un véritable mode conjonctif, un mode par flexion, et non plus par pré- ou post- conjonction.

b) *Autres modes.*

Les autres modes, au contraire, emploient les trois procédés que nous allons maintenant décrire, et qui suivent généralement un ordre historique.

Avant de commencer relevons deux particularités du mode *objectif abstrait*, lequel n'est autre que le *conditionnel*.

La première particularité consiste en ce que le conditionnel emploie toujours dans un de ses termes, c'est-à-dire dans une de ses propositions la *conjonction*, comme un simple mode *objectif concret*. Cette conjonction est uniformément la conjonction : *si*. Dans l'autre proposition, au contraire, il emploie les procédés des modes subjectifs, ceux autres que la conjonction, du moins en général.

La seconde particularité consiste en ce que la marque modale sur le verbe s'imprime tantôt à la proposition principale, tantôt à celle déjà marquée par *si*, de sorte qu'il y a ici expression alternante. Par exception cependant, et dans les langues qui possèdent le consécutif, elle frappe à la fois les deux propositions.

Examinons maintenant les trois procédés des modes subjectifs surtout.

1er PROCÉDÉ.

Expression psychologique, ou linguistiquement imparfaite.

Ce procédé est concret ou abstrait.

1° *Expression concrète.*

Elle consiste à exprimer un mode par une racine différente de celle employée pour un autre. On ne trouve pas d'exemple de changement de la racine du verbe suivant tel ou tel mode à exprimer ; mais on trouve changement de la racine ou modification profonde tout au moins du pronom personnel conjugué, ce que nous observerons en Sanscrit.

Elle consiste aussi à exprimer le mode par la racine nue, en la dépouillant des suffixes personnels, et quelquefois de même de syllabes thématiques. C'est un moyen très archaïque qui a laissé sa trace dans le plus ancien des modes, dans l'impératif.

2° *Expression abstraite.*

Cette expression consiste à indiquer la subordination résultant du mode par la simple situation respective des propositions. Au lieu de dire : *je veux que tu ailles*, on dit : *je veux tu vas*. Ce procédé s'emploie même à l'indicatif, au mode objectif concret, quand il s'agit de remplacer la conjonction : *et*.

L'expression par la seule position est primitive, elle disparait dans le cours de l'évolution.

Ce procédé est psychologique, parce que l'expression résulte ici de la simple disposition des pensées sans emprunter le secours de la langue ; pour le même motif il est linguistiquement imparfait.

2e PROCÉDÉ.

Expression morphologique ou par les mots vides.

Ici il s'agit des *mots vides de flexion verbale*, et non des conjonctions, tout d'abord, mais nous allons voir que dans l'évolution historique peu à peu les mots vides de cette première sorte s'éliminent et font place aux véritables conjonctions, d'où deux périodes.

1° *Période synthétique ou de mot vide flexionnel.*

C'est la véritable période de règne de l'expression modale.

Un mot vide très court, de nature dite pronominale, et non attributive, vient s'insérer entre le thème du verbe et la désinence personnelle, et se fondre avec ce thème ; en Indo-Européen, c'est *a* pour le subjonctif, *i* pour l'optatif.

Aucune conjonction ne vient concourir à l'expression du subjonctif, par exemple.

2° *période analytique ou dérivée, ou du mot vide conjonction.*

Dans la période précédente, la distinction était bien marquée ; les modes *objectifs* s'exprimaient par le *mot vide conjonction préposé*, les modes *subjectifs* par le *mot vide flexionnel postposé*.

Maintenant le mot vide flexionnel postposé disparait peu à peu ; il ne reste plus que la conjonction préposée qui conserve son rôle, mais assume l'autre en même temps, et exprime toutes les relations modales. C'est ce qui a lieu en français pour la conjonction : *que*.

Cette évolution se produit en même temps que celle qui dans la déclinaison amène les *prépositions* à remplacer les *flexions*, aussi par cumul de rôle.

3e PROCÉDÉ.

Expression phonétique ou proportionnelle.

On n'emploie plus de mots vides. Le verbe à mettre en relation modifie un de ses phonèmes suivant la relation à exprimer. Nous avons étudié ailleurs ce procédé qui, en ce qui

concerne la dérivation, est si remarquable dans les langues Sémitiques.

Mais son emploi est rare ici ; nous en trouverons cependant un exemple très curieux en Algonquin où il forme le phénomène de conjugaison connu sous le nom de *changement*. Il se rencontre aussi en Pongoné.

Tels sont les trois procédés dans leur ordre d'évolution ; nous voyons que non-seulement on passe de l'un à l'autre, mais aussi qu'à l'intérieur de chacun d'eux on passe du système d'expression concrète ou synthétique à celui d'expression abstraite ou analytique.

Nous aurons, en outre, à observer dans chacun d'eux, l'*étape non-formelle* et l'*étape formelle*.

Nous appelons *étape non-formelle* celle où il n'y a pas encore d'expression distincte pour chaque mode, et surtout celle où des concepts très différents, ceux du temps et du mode, par exemple, se confondent ; quelquefois même c'est le substantif et le verbe qui sont eux-mêmes confondus ; très longtemps, en effet, dans certaines langues, l'infinitif n'est qu'un substantif verbal à un cas oblique.

Il faut aussi ranger dans le système non-formel la conversion de relation de *proposition à proposition* en relation de *mot à proposition* par le *que retranché*, l'*ablatif absolu*, et le *mode absolutif* que nous avons décrit plus haut, en n'oubliant pas que le mot : *conversion* ici est impropre, et que c'est au contraire, cette expression exceptionnelle qui a précédé historiquement l'expression normale. Toutes les exceptions, en effet, sont d'anciennes règles détruites dont on retrouve les fossiles.

Plus tard on passe à l'étape formelle, pendant laquelle chaque mode a sa forme distincte, et se différencie du temps, son voisin.

Enfin très souvent à cette période de distinction succède une nouvelle période de confusion ; par exemple le subjonctif disparaît comme du Védique au Sanscrit, et l'optatif en fait fonction, ou, au contraire, c'est l'optatif qui disparaît, et le subjonctif en fait fonction en empruntant sa forme comme en latin. Mais souvent ce n'est qu'une apparence ; l'expression distincte synthétique disparaît, mais ce n'est que pour faire place à une nouvelle distinction analytique.

B. MODES EXPRIMANT LA RELATION DE PENSÉE A IDÉE (DE PROPOSITION A MOT).

Il s'agit de la proposition reliée ordinairement à un autre par le pronom conjonctif.

Le pronom conjonctif joue ici exactement le même rôle que la conjonction dans la relation de proposition à proposition.

Mais est-ce le seul mode d'expression, et quelle est son origine ?

La première expression est l'expression *non-formelle*, c'est-à-dire convertie en *participe ;* au lieu de dire : l'*homme qui a tué*, on a dit : l'*homme ayant tué*. De même, dans un autre ordre d'idées, un des génitifs sanscrits n'est qu'un adjectif.

Puis on a simplement juxtaposé la proposition au mot auquel elle se rapporte et au lieu de dire : l'*homme qui a tué sera puni*, on a dit : l'*homme a tué sera puni*.

Enfin on a employé le mot vide. Ce mot vide a été de deux sortes : ou le *mot vide conjonctif* correspond à la *conjonction*, ou le *mot vide flexionnel*.

Le mot vide de la première sorte est le *pronom relatif* ou conjonctif qui est préposé ou postposé, mais reste détaché et ne s'unit pas avec le verbe, en tout cas ne forme pas un mode. Nous examinerons tout-à-l'heure son origine. Lorsqu'on l'emploie, il n'y a donc point de mode proprement dit ; on est à ce point de vue à l'indicatif, c'est-à-dire à l'absence de mode. Cependant, cela n'est pas toujours exact. Quelquefois le verbe avec pronom relatif emprunte, en outre, le mode subjonctif ; c'est lorsque la relation de *proposition à mot* a une teinte conditionnelle ou subjonctive, c'est-à-dire abstraite ; en effet, la relation de *pensée à idée* reproduit toutes les nuances de celle de *pensée* à *pensée*, quoique d'une manière moins apparente, en y joignant sa différenciation spécifique. C'est ce qui a lieu en latin : *talis vir*, ou *is vir qui hoc sentiat*, et non *sentit*.

Le mode vide de la seconde sorte est celui qui entre dans le verbe même et en modifie la conjugaison, ainsi que fait l'indice du subjonctif dans la relation de proposition à proposition. Il est d'emploi très rare et nous ne le relevons que dans les langues celtiques.

A-t-on employé le troisième procédé, celui d'expression phonétique ?

Oui dans les langues Algonquines sous le nom de *mode positif*.

Quelle est maintenant l'origine du mot vide qui exprime le plus souvent cette relation du pronom conjonctif. Il n'est point né de lui-même ; il a deux origines et dérive tantôt du pronom personnel de la 3e personne, tantôt du pronom interrogatif.

La première de ces origines est la plus fréquente. Le pronom démonstratif s'emploie comme pronom relatif, et parmi les démonstratifs on emploie tantôt celui qui désigne l'objet proche, tantôt celui qui désigne l'éloigné. Les mots qui les expriment sont presque toujours l'une de ces trois voyelles : *a*, *u*, *i*.

C'est le même pronom démonstratif, mais ayant pris le sens de relatif qui sert à l'expression du génitif en se préposant, et même à la relation adjective : *padischah i buzurg*, le roi grand ; *i* est un démonstratif faisant fonction de relatif.

En grec le relatif ος n'est autre qu'un démonstratif devenu relatif ; il a la même origine que l'article ο.

La seconde origine, la transformation du pronom interrogatif en pronom relatif, est très remarquable en latin, mais peut-être y a-t-il eu passage par le pronom démonstratif.

Le *quis interrogatif* a été pris dans le pur sens *démonstratif* pour signifier : *quelqu'un*, puis sous la forme *qui* il est devenu *relatif*. L'interrogatif grec τις est bien devenu démonstratif et a signifié *quelqu'un*, mais il n'est devenu ensuite relatif qu'en s'alliant à l'autre relatif ος : ος-τις.

Le relatif est donc morphologiquement, comme nous le verrons, de seconde formation. Psychiquement il y a eu d'abord indépendance des propositions qui ne sont venues se subordonner que plus tard. Les deux états, morphologique et psychique, se correspondent.

(A continuer). R. DE LA GRASSERIE.

LA PERCEPTION DES COULEURS

CHEZ LES PEUPLES DE L'EXTRÊME ORIENT

ET L'HISTOIRE DU SENS VISUEL.

On a vivement agité, dans ces derniers temps, la question de savoir si l'homme avait dès le premier âge été en possession d'un sens visuel complet, s'il avait distingué toutes les couleurs du prisme ou si ses yeux n'en avaient d'abord connu qu'une ou deux pour arriver lentement, tardivement, par un progrès continu, à la perception de toutes les couleurs et de leurs diverses nuances.

Certains savants se sont déclarés pour le second système s'appuyant sur des textes anciens interprêtés d'une certaine façon et sur quelques faits empruntés à l'ethnologie des peuples sauvages. On a cru pouvoir affirmer que les Grecs eux-mêmes au plus haut point de leur civilisation n'avaient point su reconnaître toutes les couleurs du spectre solaire, de même que les habitants noirs du Congo ne distingueraient encore que le rouge, le vert et le bleu, et resteraient insensibles à toute autre perception.

Je ne sais trop ce qui est vrai en ces assertions et je ne chercherai point à les contrôler. Il se peut que tel peuple soit plus mal disposé que les autres à recevoir les impressions diverses de la lumière : ce qui constituerait uniquement une infirmité propre à l'une ou l'autre race et ne prouverait rien en soi quant à la thèse générale du développement du sens visuel dans l'humanité. Je me propose uniquement de présenter un élément nouveau pour la solution de la question que nous venons d'indiquer, et cet élément je le trouve d'abord chez un peuple tartare à

une époque où la civilisation n'avait point encore pu perfectionner ses organes. Je veux parler du peuple mandchou. Pour juger du point de développement où en était arrivé le sens visuel chez ces tribus nomades, le mieux est de consulter leur vocabulaire et d'y rechercher les mots par lesquels elles désignent les objets spéciaux de ce sens ou les couleurs. C'est ce que j'ai fait avec le plus de soin possible et pourquoi j'ai dressé le tableau suivant. Je l'ai fait aussi complet que j'ai pu sans toutefois pouvoir prétendre qu'il n'y ait quelque trait ou plusieurs mêmes qui m'aient échappé ou qui manquaient aux lexiques et ouvrages que j'ai consultés.

Voici ce tableau avec ses divisions formées selon les différentes espèces de couleurs :

sahalyan	noir foncé, noir d'ébène
sahakôri	noir brunâtre
kara	noir sale
yacin	noir bleuâtre, bleu très foncé
shahôn	gris pâle
shahôkan	gris très pâle
shanggyan	blanc clair brillant
shanggyakan	blanc grisâtre
nioboron	vert foncé
niohokon	vert pâle
soboro	jaune verdâtre
shaburu	vert jaunâtre
suwayan	jaune or
simgakô	jaune couleur d'huile
sohon	jaune ocre
sohokon	jaunâtre
sohokolyan	un peu jaunâtre
sohohôri	jaune foncé
lamun	bleu pur
lamukan	bleu pâle
niohon	bleu azur pâle

niohun	bleu jaunâtre
niowanggyan	bleu verdâtre
kuku	bleu grisâtre
eihen	bleu violet
shushu	violet
fulgiyan	rouge écarlate
fulabun	rouge moins éclatant
fulaburu	rouge très foncé.
suhun	brun
suhuken	brun pâle, brunâtre
misun	brun jaunâtre.

Voilà donc *trente-deux* nuances différentes distinguées par les Mandchous à une époque où la civilisation n'avait point encore pu développer chez eux le sens des couleurs. Nous voilà loin de l'imperfection native et nécessaire des races primitives,

On objectera peut-être que les Mandchous avaient déjà subi l'influence de la civilisation chinoise avant d'avoir atteint un pareil degré de perfectionnement de l'organe visuel et que ces distinctions si nombreuses et si subtiles leur sont venues de leurs voisins du midi déjà fort avancés en civilisation.

Mais cette thèse n'est point soutenable. Quand les Mandchous empruntèrent aux Chinois, ils leur prirent toujours non seulement les objets, les usages et les idées, mais les mots eux-mêmes qui les représentaient. Ainsi en Mandchou « palais », « prince », « mérite », « artisan » se disent également *gung* parce que tout cela s'appelle *kung* en chinois. — *fungne* est la collation d'un fief, parce qu'en chinois c'est *fung*. *Jyanggiyôn* est un général en Mandchou parce que les Chinois disent *tsiangkiun*, etc.

Si donc les Mandchous avaient emprunté à l'Empire du Milieu les noms des couleurs et des nuances, nous retrouverions bon nombre de termes chinois dans la liste que l'on a vue ci-dessus. On va voir par un tableau com-

paratif des principales expressions s'il en est comme le supposerait l'objection à laquelle nous répondons ici.

	M.		ch.
Noir	*sahaliyan, kara*	.....	*hi, yuen, hiuen*
bleu	*lamun*		*len*
rouge	*fulgiyan, fulabun*		*tchi, tan ; hung*
vert	*niobon*		*luh*
bleu-verdâtre	*niowanggyan*		*tsing*
jaune	*sohon suwayan*		*hoang*
brun	*mushu*		*tsong*
blanc	*shanggiyan*		*pe*
violet	*eihen, shushu*		*tze, tseou.*

Il n'est pas besoin d'insister, je pense, et la conviction sera faite dans tous les esprits ; les nomades de l'Amour n'ont point appris d'un peuple plus civilisé qu'eux-mêmes à reconnaître à percevoir toutes ces nuances si délicates ; ce sens si fin ils l'ont développé chez eux et par eux-mêmes. Cela est d'autant plus certain que les Chinois ne sont jamais arrivés à des distinctions aussi fines et qu'ils ne comptent guère plus de 12 à 15 nuances.

Je laisse à mes lecteurs à tirer les conséquences qui découlent de ce fait au point de vue de l'histoire des perceptions visuelles chez l'homme. J'ajouterai seulement cette réflexion en terminant : s'il en est comme certains ethnologues le croient, si les peuples anciens, les Grecs surtout n'avaient su distinguer que deux ou trois couleurs, certes la nature ne pouvait être belle ni avoir aucun charme à leurs yeux ; leurs poètes ne pouvaient guère s'enthousiasmer à sa vue. J'ai bien peine à croire à un état semblable. Si même il en était ainsi chez quelque peuplade sauvage, cela ne prouverait rien encore. Ce qui peut se développer, peut aussi s'amoindrir et ce que nous prenons pour un état natif, est tout aussi probablement une dégénérescence.

Ce que nous venons de constater chez les Mandchous se rapporte, il est vrai, à des temps assez rapprochés de nous ; mais l'importance de ces faits n'en reste pas moins grande parce qu'à cette époque, les tribus du Sahalyan-Ula étaient encore à demi-sauvages.

Mais si l'on requerait pour cette cause un témoignage beaucoup plus ancien, nous le trouverons aisément en Chine dont la littérature nous a conservé un souvenir authentique des temps antérieurs à l'histoire proprement dite.

Voici quelques renseignements que nous puisons au Shuh-king. Au L. XXII de la Partie V, qui se rapporte au commencement du XI[e] siècle A C. nous trouvons exposées les volontés dernières du roi Tching, puis les cérémonies qui suivirent sa mort. Au § 15 il est dit que l'on déploya les nattes ornementées, les bancs ornés de pierreries de différentes couleurs. Ces pierres précieuses se distinguaient donc par leur couleur ; or un peu plus loin § 19 l'auteur ajoute que l'on expose des joyaux de cinq espèces ; donc de cinq couleurs et le livre IV. Part. II § 4 parle des 5 couleurs et cela au temps de Shuen.

Le C. I Part. III. énumère à propos du sol les couleurs blanche (§ 7). noire (17), rouge (34), bleu-foncé, vermillon et pourpre (52), verte (67), jaune (79) ; ce qui porte déjà le nombre à huit. Or cela se trouve dans le tableau des tributs imposés par Yu au XXII[e] siècle de l'ère ancienne ou du moins dans un monument de la plus haute antiquité.

Si à une époque aussi reculée, dix siècles au moins avant les commencements de l'Iliade, les peuplades de l'Extrême-Orient connaissaient déjà huit couleurs au moins (car je ne prétends pas avoir épuisé la matière) sans compter les nuances dont les historiens ne s'occupaient point, comment croire qu'en des temps plus rapprochés encore l'humanité ne voyait dans l'univers qu'un tableau à l'ocre et à l'encre dont trois couleurs à peine variaient quelque peu la désespérante monotonie ?

Nous ne nous étions d'abord proposé que d'étudier les régions extrêmes du continent asiatique parce que nous y trouvions moyen de remonter à l'origine d'une civilisation et à des temps antehistoriques même. Mais il ne sera pas moins utile de jeter un coup d'œil sur d'autres régions dont les monuments littéraires atteignent et dépassent même de beaucoup l'âge de l'Iliade et de ses parties les plus anciennes. Je veux parler de l'Eran avec son Avesta et de l'Inde en ses Védas.

L'Avesta est un livre d'une étendue restreinte, ne s'occupant que d'objets religieux en général et dont les auteurs n'avaient point l'occasion de s'occuper aucunement des couleurs ; celles-ci ne sont citées qu'occasionnellement. Il n'est donc pas étonnant qu'on trouve peu de termes qui s'y rapportent. Ils sont cependant en nombre suffisant pour servir d'argument en la matière.

Voici celles qui sont expressément désignées. Nous devons entrer ici dans quelques détails à cause de la nature plus ou moins obscure de certains textes.

Blanc *çpaèta* et blanchâtre *çpaètita.*

Le mot *çpaèta* correspond lettre pour lettre au sanscrit *çvèta* blanc

noir *çyâva* correspond au Ssc. *çyâva* et d'où provient le persan *çiyâh* (*çyâk.*)

rouge *çukhra* Sscr. *çukra* couleur feu.

Rouge-écarlate *erezra* Sscr. *rjra.*

Rouge-rose *aurusha* Sscr. *arusha. Aurusha bâzu* au bras de cette couleur qualifie le bras d'une jeune fille d'une grande beauté. Ys. XXII 9.

Brun rou *auruna* Sscr. *aruṇa* couleur des bœufs et vaches. *Aruṇī* seule est le nom de la vache ; comme le peuple dit encore parmi nous « les bêtes rouges » pour « les vaches ».

Jaune or *zarenumaini.*

Vert jaunâtre (couleur des plantes) *zairi*, *zairigaona.*

Nous pouvons donc sans hésiter attribuer à l'avesta 6 à 7 noms de couleurs. Nous parlerons plus loin du bleu.

Au Rig-Veda nous en trouverons un bien plus grand nombre et des nuances à l'infini qu'il serait trop long de mentionner.

Ce sont :	1° *hiranya*,	jaune, or
	2° *çveta*,	blanc
	3° *arjuna*,	blanc, argent, grisâtre
	4° *çyâma*,	noirâtre ou brun foncé *(tamra loham)*
	5° *rohita*,	rouge jaunâtre
	6° *rudhira*,	rouge sang
	7° *krshṇa*,	noir
	8° *babhru*,	rou
	9° *kapila*,	brun noirâtre des singes (de *kapi* singe)
	10° *arusha*,	brun de cheval
	11° *aruṇa*	rou des vaches
	12° *tamra*	noirâtre, gris ou brun foncé
	13° *pushkara*	lotus bleu
	14° *piçañga*	couleur brillante, variée
	15° *hari*	jaune or et blond *(harikeça)*
	16° *nîla*	bleu noirâtre

Le bleu azur ne se trouve mentionné dans aucun de ces deux livres sacrés, mais il n'y est jamais parlé ni de la couleur du ciel ni de celle des fleurs (1). Or pour les deux peuples aryaques, le bleu ne pouvait se trouver que là.

En persan moderne on distingue : *kabūd* bleu clair qui semble venir de *kapūt* pigeon,

nīla bleu foncé ; indigo

ābī bleu grisâtre, couleur d'eau ; de *āb* eau.

On ne sait à quelle antiquité remontent ces termes mais il est probable que *nīl* est contemporain du *nīla* et *kabūd* du *kapôta* védiques.

(1) Il se peut que les fleurs d'un bleu clair étaient rares en ces contrées.

D'autre part le ciel dans l'Eran du Nord, où il n'y avait guère que deux mois d'été, était le plus souvent sombre et gris. Dans l'Inde au climat brûlant on n'y voyait pour ainsi dire autre chose que la lumière. Aussi les Védas ne parlent-ils jamais que de l'éclat lumineux du ciel.

Et pour cet éclat ils ont les noms les plus divers et de nombreuses racines formant une foule de dérivés (1).

Il est à remarquer que le brillant était ce qui frappait le plus l'imagination des Indous, ce qu'ils considéraient le plus en toute chose ; la nature particulière de telle ou telle couleur restait au second plan ; le vert, le bleu éclatant étaient pour eux brillants avant tout. Le perroquet est l'oiseau brillant *Çuka*.

Quant au feuillage et aux herbes, les seuls représentants de la couleur verte ils ne sont non plus qualifiés qu'en raison de leur éclat.

La lumière, le brillant qui éblouit les yeux, font seuls une impression profonde sur l'arya védique. Le feuillage était pour lui quelque chose de brillant, d'étincelant et il ne s'arrêtait pas à chercher pour sa couleur un mot particulier. Si l'on s'en tenait strictement aux termes on devrait dire que les feuilles des arbres ou des plantes tout comme le gazon avaient à leurs yeux la couleur de l'or, ce qui n'est guère admissible.

A cet éclat il oppose le sombre, l'obscur et c'est cette dualité, cette opposition qu'il relève en tout et partout.

On voit que partout où nous nous transportons nous trouvons la confirmation de nos conclusions premières.

---

(1) V. *hari*, *çuc*, *ruc*, *ṙuç*, *svar*, *çvit*, *rudh*, *bhâ*, *râj*, *arj*, *div*, etc., etc.

LES

PRINCIPES DE L'EXÉGÈSE VÉDIQUE

D'APRÈS MM. R. PISCHEL ET K. GELDNER.

Les « Vedische Studien » de MM. Pischel et Geldner forment une suite d'études variées portant sur des mots isolés, sur des points de grammaire ou de syntaxe, sur des légendes ou mythes, sur des vers difficiles et même sur des hymnes entiers. Un lien commun unit ces travaux fragmentaires : c'est la méthode qui leur est appliquée et dont les principes sont exposés dans une Introduction signée par les deux auteurs.

Ces principes, ni même l'idée générale dont ils dérivent, ne sont entièrement neufs. Cependant la manière dont les auteurs ont précisé et combiné les opinions émises par divers savants donne à leur méthode quelque chose de personnel. L'application qu'ils en font ensuite dans leurs essais permet de saisir parfaitement ce qu'il pourrait y avoir encore de vague dans les considérations générales de l'Introduction.

Le Rig-Véda est un des documents les plus importants de l'antiquité. L'influence exercée par les études védiques sur la linguistique, sur la mythologie comparée et sur l'étude des religions a été très grande, trop grande, dirons-nous, avec beaucoup de savants contemporains. Mais quelle que soit l'opinion qu'on professe à cet égard, on ne songera jamais à contester la grande importance, la nécessité même d'une connaissance sérieuse du vénérable hymnaire pour l'histoire de la religion et de la civilisation de l'Inde, le foyer intellectuel, depuis le boudhisme, de la plus grande partie de l'Asie et de la Malaisie.

Le Rig-Véda est loin d'être parfaitement connu ; les principes même de l'interprétation sont encore un sujet de discussion. Les

traductions, lexiques et commentaires dont il a été l'objet ne sont que provisoires ; il faudra un siècle encore, comme le disait l'illustre savant, dont le génie a ouvert la voie à l'étude scientifique du Rig, avant qu'on puisse songer à une traduction définitive. Dans ces conditions, l'ouvrage des deux savants auteurs, est digne de l'attention la plus sérieuse. La question n'est pas tant de savoir s'ils ont réussi à élucider définitivement certains points restés obscurs jusqu'aujourd'hui, que de s'assurer si leur méthode montre réellement la voie où il faudra désormais marcher pour arriver à l'intelligence des hymnes.

Les temps ne sont plus où l'on parlait avec enthousiasme de la poésie védique fraîche et naïve, effusion simple et spontantée de la piété d'un peuple primitif et religieux : « L'opinion, dit M. Barth, qui faisait du Rig-Véda quelque chose comme le *prayer-book* de la race aryenne, est en train de disparaître. »

Elle a bien disparu pour les deux auteurs des « Vedische Studien ». « Nos études, disent-ils (Intr. XXII), ont détruit ces illusions en grande partie. Ils nous ont tout au moins amenés à penser qu'il n'y a pas une trop grande distance entre la civilisation védique et celle de la littérature postérieure, p. e. celle du Mahâbhârata. » Ailleurs il semble que cette distance se raccourcisse encore, car ils s'approprient les paroles suivantes de Wilson qu'ils citent, à savoir « que les Hindous de l'époque védique avaient atteint une degré de civilisation différant peu ou point de celle où les trouvèrent les Grecs à l'invasion d'Alexandre. » Plus loin, ils précisent entièrement leur pensée en disant : « Nous tenons compte naturellement, des changements et des modifications nombreuses que le cours des temps a apportées dans l'Inde..... Mais les systèmes religieux ont eu beau se succéder, la vie du peuple hindou a eu beau changer sous des climats variés : malgré tout, la vie de l'esprit et du cœur est restée la même. Depuis le moment où il apparaît dans l'histoire, ce peuple est hindou : c'est l'esprit hindou que nous sentons dans les hymnes des Viçvâmitra et des Vasishṭha aussi bien que dans la Kâdambarı de Bâṇa. »

Les auteurs en concluent qu'en l'absence de données suffisantes dans le Rig-Véda lui-même, il faut recourir au sanscrit classique et même au pâli et au prâcrit pour fixer le sens des mots.

Il est certain que ce procédé doit avoir le pas sur les inductions étymologiques ou sur les conjectures subjectives. On pourrai

même s'y abandonner avec une certitude presque absolue s'il était vrai que la civilisation védique fût aussi proche de celle de l'époque classique que les auteurs l'admettent. Ils entrent en effet là-dessus dans des détails qui, s'ils étaient exacts, n'iraient à rien moins qu'à supprimer la distance admise d'abord, et à annuler l'évolution signalée à la fin de l'Introduction. Mais nous croyons qu'en cela les auteurs exagèrent, et qu'ils n'ont nullement livré la preuve de ce qu'ils avancent (voir plus bas).

Mais au-dessus du sanscrit classique, les auteurs placent avec raison, comme moyen d'interprétation, le Rig-Véda lui-même. Ils signalent la difficulté de la recherche des endroits parallèles et le danger d'en tirer des conclusions fausses. Ce danger est peut-être plus grand encore qu'ils ne le disent. Les hymnes sont l'œuvre d'auteurs différents, dont en bien des choses, les opinions pouvaient différer, et qui, de plus, ne vivaient pas tous au même temps ni au même endroit. Il n'est pas toujours permis de compléter ou d'interpréter la pensée de l'un par la pensée d'un autre. Il faut ici une extrême circonspection, que les auteurs ont souvent perdue de vue. L'étude des passages parallèles, quelque importante qu'elle soit, est dominée par une autre, à savoir celle du contexte. L'auteur doit d'abord être interprété par lui-même. MM. Pischel et Geldner ne signalent pas ce principe essentiel, et en tiennent trop rarement compte dans leurs études. Le Rig-Véda n'est nullement homogène ; il présente diverses couches, même au point de vue chronologique. Mais même en admettant, ce qui est plausible, que la masse des hymnes ait été composée dans l'intervalle d'une époque assez courte, celle-ci n'en présente pas moins un syncrétisme qui ne permet pas toujours de chercher l'unité de pensée même dans les hymnes d'un même auteur ou d'une même école, à supposer que nous soyons un jour renseignés là-dessus plus sérieusement que nous ne le sommes.

L'observation des usages propres au style védique constitue un sérieux progrès ; mais ici aussi la plus grande circonspection est nécessaire ; à côté des avantages qui résultent d'inductions bien établies, il y a aussi le danger d'admettre des règles moins bien fondées qui, sous prétexte d'expliquer des passages obscurs, ne font qu'en masquer la difficulté. A notre avis, la *loi* de l'attraction dans les comparaisons rentre dans cette catégorie.

Les auteurs exposent longuement la position qu'ils prennent vis-

à-vis des commentateurs indigènes. En principe, cette position est celle que M. Roth a le premier défendue. Les commentateurs hindous ne représentent pas une véritable tradition. « Ils ne sont pas la règle que doit suivre l'interprète, mais un des moyens dont ils doivent se servir dans leur difficile entreprise. » En pratique, ils reprochent à M. Roth, — et plus encore à ses successeurs immédiats, d'avoir trop rabaissé et trop négligé les interprètes indigènes. Ils donnent ensuit une foule d'exemples où Sâyana avait donné, entre autres — car il se borne rarement à n'expliquer le même mot que d'une seule manière — où Sâyana, dis-je, avait donné la véritable interprétation méconnue par les savants européens. Nous ne doutons pas que les auteurs n'aient raison dans plus d'un cas, mais il faudrait une étude particulière de chacun pour se prononcer en connaissance de cause. Les auteurs reprochent d'autant plus aux détracteurs de la science hindoue, leur attitude dédaigneuse, que de fait, celle-ci n'est encore connue que partiellement. Ils semblent nourrir quelque espoir de retrouver des fragments qui nous reporteraient à un temps où le Véda était encore mieux compris. En résumé, ils expriment leur admiration pour l'œuvre de M. Roth, mais ils lui reprochent d'avoir tenu trop peu compte du sanscrit classique, d'avoir cherché à séparer les idées védiques des idées postérieures, de manière à obscurcir le caractère hindou du Rig-Véda.

Il y a certainement du vrai dans ces appréciations. Il serait vraiment étonnant que M. Roth, eût non seulement réussi à débrouiller le chaos védique, mais encore, qu'il eût, dès la première fois, mis chaque chose à sa place définitive. L'œuvre qu'il a accomplie est assez admirable pour qu'il consente — et il l'a fait d'avance dans la Préface du grand dictionnaire sanscrit-allemand — à une révision et à une correction des résultats obtenus. Mais peut-on dire qu'une grande partie de son ouvrage doive disparaître ? C'est ce que l'avenir montrera.

M. Roth a admis une trop grande distance entre l'idiome védique et la langue classique ; il est à craindre que les auteurs ne la fassent trop petite. Leurs idées sur la civilisation védique ne sont pas justes, ou du moins ils n'en ont pas démontré la vérité, comme nous le verrons bientôt. Les hymnes, quoiqu'ils connaissent déjà le Gange, nous reportent habituellement vers l'Indus, dans le Penjâb. La langue dans laquelle ils sont composés diffère consi-

dérablement, au point de vue grammatical, de la langue des Brâhmanas, qui nous font avancer dans le Madhyadeça. L'esprit même qui anime ces deux séries de documents est fort différent. A l'époque classique, tout est changé : le Véda et sa religion sont de l'archéologie ; les conditions politiques sont autres. Le contact avec des peuples étrangers, surtout avec les Grecs, ont introduit de nouvelles idées et de nouveaux besoins. La langue a acquis un caractère fort différent tant au point de vue grammatical qu'au point de vue du style. — Dans ces conditions est-il croyable qu'il n'y ait pas eu une évolution parallèle dans la signification d'une foule de mots ? Pour admettre cela, il faudrait refuser toute autorité aux analogies tirées de l'histoire des autres langues. La langue française si durement régentée par les Quarante depuis Richelieu, emploie aujourd'hui une foule de termes, dans un sens sensiblement différent de celui du 17ème siècle.

Ces considérations nous inspirent quelque défiance à l'égard des tendances de MM. Pischel et Geldner. Pas plus que M. Barth, nous ne croyons, par exemple, à l'équation *gandharvá* = *gárbha*, malgré le Pâli *gandhabbo*.

Nous revenons ainsi à l'objet par où nous avons commencé, à savoir l'idée des auteurs sur la civilisation du Rig-Véda ; car leurs vues sur cette matière sont connexes avec leur opinion sur la valeur des commentaires indigènes. Ceux-ci ne représentent pas une tradition, il est vrai, et ils ont interprété le Véda en y introduisant les idées de leur temps. Mais si ces idées étaient à peu près les mêmes, le mal est moins grand qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, et on devra tenir compte de leurs dires, même là — et c'est un cas très ordinaire — où ils traitent le Véda comme un livre contemporain.

Contrairement à l'opinion soutenue par M. Zimmer dans son beau livre « Altindisches Leben » ; les auteurs croient que, d'après le Rig-Véda, les Hindous habitaient non-seulement des villages ouverts *gráma*, mais aussi des villes fortifiées *púr*. Pour M. Zimmer, au contraire, la *pur* est tout simplement un lieu fortifié, où, en temps de guerre, les habitants s'abritaient et où ils emportaient leurs biens. Les arguments en faveur de cette opinion sont surtout négatifs ; cependant le passage X, 101, 8 cité (Zimmer, p. 143) qui est une exhortation à construire un lieu fortifié à l'approche de l'ennemi, s'applique plus naturellement à une *pur*

dans le sens voulu par l'auteur. Au reste celui-ci fait valoir que nulle part la *pur* n'est présentée comme habitée, au contraire de *grāma*. Cet argument a silentio ne prouve pas directement la thèse ; mais il acquiert une grande force si l'on considère que le *grāma*, mentionné 7 fois apparaît comme habité, tandis que la *pur* qui est nommé 77 fois n'est jamais présentée comme un lieu de séjour permanent.

Malgré ce silence, les auteurs croient que la *pur* était habitée. La *pur*, disent-ils, était grande, étendue et ils citent à l'appui trois passages. Dans le premier, le poète demande à Agni d'être pour lui une *púh pṛthvī bahulá urvī*. (I, 189, 2). De même I, 166, 8, les *púr* appelées *çatábhuji*, aux cent replis, symbolisent les secours donnés par les Maruts. Dans VII, 15, 14, la même expression désigne Agni lui-même dont on implore la protection. On pourrait admettre l'interprétation de Sāyana, sans pour cela transporter ces images dans la réalité. Il suffisait qu'il y eût des *púr* quelconques, si petites et si étroites fussent-elles pour que le poète, s'adressant aux dieux, pût leur demander un secours généreux, semblable non aux misérables *púr* terrestres, mais à des *púr* dont les murs aux cent replis embrassassent un lieu spacieux où l'on pût se mouvoir librement. Ces passages n'invitent pas plus à admettre l'existence de *púr* très étendus que la *púr* d'airain de VII, 95, 1 ne permet d'imaginer une chose aussi merveilleuse dans le monde réel.

Pourquoi les mots *harmyá* et *pastyá* ne pourraient-ils désigner des demeures villageoises. Le premier paraît désigner originairement le foyer. Dans le sanscrit classique, il désigne sans doute un grand édifice ; mais en était-il de même aux temps védiques ? Notons que les auteurs sont seulement en train de prouver la quasi identité des deux civilisations. Au reste, rien n'empêche d'admettre qu'il y eût, même dans des villages, des habitations se distinguant des habitations ordinaires. Cela se voit encore aujourd'hui. — Quant à *pastyá* ce n'est pas un mot de la langue classique ; dans le Rig-Véda, rien n'indique qu'il désignât un édifice qu'on ne pût s'attendre à trouver dans une agglomération d'agriculteurs. Est-il vrai que *Kshitir dhruvá* soit « *offenbar gleichbedeutend* » avec *púr* ? Nous n'avons trouvé cette expression que dans I, 73, 4 et dans VII, 88, 7, où rien dans le contexte n'en détermine le sens d'une manière spéciale. Force est donc de prendre ces mots dans leur acception ordinaire. *Kshiti* n'est pas l'agglomération au

sens matériel, mais le séjour, le lieu où l'on habite, puis les habitants ; en sanscrit classique c'est, en particulier, le monde habité οἰκουμένη. Dans son sens premier il se rend bien par le latin *sedes* ; comme ce dernier il s'emploie toujours au pluriel, excepté dans les deux passages I, 65, 5 et IV, 5, 15. *Dhruvá* signifie *fixe, inébranlable*. On peut donc simplement traduire *demeures fixes*. Les Aryas védiques n'étaient peut-être pas complètement étrangers à la vie pastorale ; en tout cas, ils devaient connaître les tribus nomades de leurs frontières, et être amenés ainsi à distinguer les demeures fixes des camps mobiles. Mais ces hypothèses sont superflues : même en prenant *dhruvá* dans le sens dérivé de *assuré contre le danger*, voire dans celui de *fortifié*, on n'a rien prouvé encore : l'une et l'autre épithète s'appliquent fort bien à un lieu dont les habitants sont protégés par une *púr* située à l'intérieur ou à côté de l'agglomération. — Quant au récit de la fortification de Pâṭaligama, en Magadha, et devenant ainsi *nagara*, on ne voit pas trop ce que cela prouve pour le Penjâb, plusieurs siècles auparavant. Nous préférons à cette analogie, celle que M. Zimmer présente dans son sens, et qui est tirée de ce qui se passe encore aujourd'hui dans le Penjâb même (O. c. p. 143).

Les arguments de M. Zimmer gardent donc toute leur force, non pas qu'ils démontrent sa thèse avec la certitude qu'il lui prête, mais en la rendant beaucoup plus probable que l'opinion contraire. Il n'y a pas lieu de nier que les Hindous védiques aient connu la mer ; mais les considérations qui ont porté Zimmer (p. 22-28) à nier qu'ils en aient habité le rivage ou qu'ils se soient livrées à la navigation paraissent concluantes. Les auteurs disent en outre qu'ils ont connu le sel, dont le nom n'apparaît pas dans les hymnes, et en cela nous sommes de leur avis. Mais lorsqu'ils affirment que sans aucun doute, ils ont connu l'écriture, on aimerait leur voir produire leurs raisons avant de les en croire.

Les poètes védiques, disent les auteurs, étaient des hommes avides de richesses, d'or en particulier. Il serait plus juste de dire qu'il y en avait de pareils parmi eux. Du reste, en admettant que tout le peuple en eût été là, cela ne prouverait pas encore un état de civilisation avancée. Ce vice se rencontre partout. Les auteurs vont plus loin. Ils prétendent qu'on connaissait la monnaie d'or ; mais ils n'en donnent pas la preuve. Ce que M. Geldner dit à la p. 268 est très juste. Il n'est pas nécessaire de suppléer des

vaches chaque fois que le poète emploie seulement les mots *cent* ou *mille* pour désigner une valeur déterminée ; mais il est bien moins nécessaire encore d'entendre des pièces monnayées, dont il n'est question nulle part. Puisque dans les énumérations des présents reçus, il est toujours questions d'objets en nature, il sera beaucoup plus prudent de sous-entendre quelque valeur de cette nature.

Les auteurs jugent sévèrement la civilisation morale du Rig-Véda. Ils représentent le peuple védique comme des gens livrés à la rapine, au parjure, aux distractions de l'oisiveté. Au jeu ils sont trompeurs, et leurs mœurs sont celles des peuples orientaux plus modernes où la luxure organisée s'étale sans vergogne. « Il faut fermer les yeux à la vérité, disent-ils, pour maintenir que les Hindous védiques étaient un peuple de pasteurs, d'hommes primitifs, encore exempts de corruption. »

En ce dernier point MM. P. et G. ont parfaitement raison, et il n'est pas probable que personne le leur conteste aujourd'hui. Il est évident, comme M. Zimmer l'a parfaitement montré, que les Hindous étaient dès lors un peuple agriculteur, arrivé à un certain degré de civilisation comme le prouvent leur organisation politique et sociale, leur commerce, leurs métiers et leurs arts. Pour le reste, il est encore très vrai qu'ils n'étaient pas exempts des vices qui affligent l'humanité depuis les sociétés les plus raffinées jusqu'aux tribus les plus sauvages. Les relations des explorateurs africains et les faits divers des journaux les plus mondains ont parfois des points de contact.

On aurait démontré que les Aryas du Rig-Véda étaient les hommes les plus vertueux qu'il n'en résulterait pas qu'ils fussent un peuple primitif, un *naturvolk*. Il y a beau temps que les paradoxes de J.-J. Rousseau sur l'homme de nature sont passés de mode, dans les salons et dans les livres : car dans la nature ils n'ont jamais existé. Tout de même, on nous les montrerait comme le peuple le plus dévergondé, que nous ne pourrions leur reconnaître, pour cette raison, un haut degré de civilisation.

Mais de fait la thèse des auteurs est-elle démontrée ? Tous les vices signalés existaient, certes, et il n'y aurait pas lieu d'en douter même si les hymnes ne les mentionnaient expressément. Mais dans quelle mesure ? Il est bien difficile de répondre à ces questions, étant donné la nature des documents où nous devons chercher nos

renseignements. Mais ce que l'on peut affirmer hardiment, c'est que les auteurs des hymnes avaient un idéal moral élevé, qui se révèle surtout — mais pas exclusivement — dans les hymnes à Varuṇa et aux Adityas (1).

Ils blâmaient les vices et inculquaient fortement la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste. On verra plus loin comment M. Geldner, en parlant de son opinion pessimiste sur la morale védique s'est évertué à trouver pour *vṛjáṇa* un sens primitif absolument insoutenable.

Les auteurs parlent surtout de l'immoralité qui aurait régnée chez les Hindous à cette époque. « Nichts ist lehrreicher für die Beurtheilung der Cultur der Zeit des Ṛgveda, als die Rolle, welche damals die Hetären gespielt haben »... « Es gab sicher ein grossartiges Hetärenwesen wie im späteren Indien... » (p. XXV) Comme toujours, les auteurs sont extrêmement tranchants ; mais ici ils présentent des preuves, dont un examen attentif ne confirme cependant pas la valeur.

Ushas, l'Aurore, étaient, disent-ils, le type de la courtisane.

C'est autour du passage obscur I, 48, 6 que M. Pischel (p. 196) groupe la plupart des textes sur lesquels il appuie son opinion. Considérons d'abord le passage I, 124, 7. Nous traduisons

Elle s'avance comme une fille sans frère vers les hommes,
Comme celui qui escalade le fossé (ou monte sur le char) pour conquérir des richesses
Comme une femme aux beaux habits, pleine d'amour, vers son époux
(Ainsi) ridens quasi Ushas *demittit* ápsaḥ.

Un mot d'abord sur le dernier vers. *Niri* ne signifie pas découvrir mais *laisser couler en bas*, puis *abattre*. Quant à *ápsas* que les auteurs traduisent par *sein*, *corps*, et qui est construit avec le même verbe V, 80, 6, il n'est guère possible de lui donner un autre sens que celui de *biens*, dont il n'est pas possible de déterminer la nature. D'un autre côte, il est bien difficile de ne pas se rendre aux arguments par lesquels M. Pischel revendique pour ce mot un autre sens dans VIII, 48, 5, et ailleurs. Mais ne peut-on admettre plusieurs sens. Il serait aussi contraire à une bonne méthode exégétique de se refuser à admettre des sens divers pour

(1) Voir Berg. *Rel. véd.* III, p. 150 et ssv. — A. Barth. *Les Religions de l'Inde*, p. 12-15 et 23.

de bons motifs que d'en introduire sans raison suffisante. Or ici le verbe *ni ri* ne permet d'admettre ni le sens de *sein*, ni celui de *corps*. Il serait vraiment superflu de montrer que dans toutes les langues, aussi bien en sanscrit classique, que dans toute autre, un même mot *peut* réunir des sens bien divers. Ushas est présentée ici par M. Pischel, *découvrant* son *ápsas*, comme ailleurs elle *découvre* son *vákshas* ou son *tanú*. Mais le parallélisme est contestable. Avec *vákshas* on emploie ou *ápornute* (I, 92, 4) ou *āvis kṛnushe vákshāṁsi* (I, 123, 10) ; *vákshas* (VI, 64, 2). Ces verbes signifient bien *découvrir* ; mais, encore une fois *ni ri* signifie autre chose, et c'est ce qui nous force à chercher autre chose pour *ápsas*.

Acceptant les sens de *corps* et d'*éléphant*, je me hasarde à avancer à se sujet une hypothèse qui résout bien les difficultés, mais dont je ne me cache pas le caractère peu positif. *Apsas* serait un adjectif dérivé de la même racine qui a donné *ps-u*, apparence, forme et signifierait invisible, caché. D'un autre côté *psú* aurait donné *ápsvas*, sans forme, informe, corps massif, corps. Les deux mots se seraient confondus en *ápsas* et la leçon *ápsvas* signalée par v. Schroeder représenterait encore le terme disparu. Alors notre vers aurait ce sens : *Ushas répand les biens invisibles* pendant la nuit, de même qu'elle fait sortir les vaches *cachées* dans l'étable. L'une et l'autre désigneraient l'œuvre par excellence de la déesse. Il y aurait ici la même transition de sens que dans *kāya*, tas, masse (de *ci*). Dans les deux cas on s'expliquerait mieux l'application de ce terme à l'éléphant (*mahākāya*). Dans cette hypothèse MS. 1, 10, 2, se construira naturellement ; le péché que nous avons commis le (péché) caché que nous avons commis. Les composés *dīrghápsas* et *sahasrāpsas* s'expliquent par le sens de corps (ou de forme, si l'on veut).

Revenons à I, 124, 7. Le vers compare Ushas d'abord à une fille sans frère, abandonnée à elle-même, légère ; puis à un guerrier ; puis à une épouse : tous trois s'avançant avec ardeur. Mais la comparaison ne s'achève pas ; on sous entend : *ainsi s'avance Ushas :* souriant, elle répand etc. Pourquoi supposer que par *hasréva* le poète reprend le 1er membre de la comparaison ? Le mot *ápsas* interprété comme le fait M. P. serait cependant une raison de le faire ; mais on vient de voir qu'elle n'est pas plausibles. Nous ne comprenons pas pourquoi la traduction : *gleichsam lachend* (nous disons *ridens quasi = subridens*) serait contredite

par les passages où Ushas sourit (*smi*). Admettons que dans ces passages *smi* ait un sens pregnant, tous juste celui de M. P.; qu'en résulte-t-il pour *hasrá*? Tout au plus pourrait-on y voir une continuation de la comparaison de la 3me ligne; l'épouse s'avançant vers son mari souriant : (ainsi souriant Ushas s'avance) etc. De cette façon *hasrá* aurait un sens pregnant *dans ce passage*, et en vertu du contexte. De là à dire que ce sens s'est attaché au mot, il y a loin. On peut en dire autant de *hasaná* dans IX, 112, 4. Il n'y a donc aucune raison d'admettre que *hasrá* soit *der vedische Ausdruck für Buhlerin*.

Dans I, 92, 6, Ushas, dit-on, resplendissante sourit comme un amant. Nous ne voyons là ni le sens pregnant de *smi*, ni une comparaison avec la courtisane, pas plus que dans III, 4, 6 où l'on dit seulement : *les deux Ushas sourient*. Quant à I, 123, 10 : *toute souriante la resplendissante découvre son sein à l'occident*, on peut y voir une allusion suspecte, mais cela ne suffit pas pour l'appeler « *das Urbild der Hetären* », et pour expliquer en conséquence I, 48, 6. *Rien* dans ce vers n'invite à songer au sens proposé par M. P. *Odatī* peut y signifier *humide*, *ruisselante* de lumière; c'est une métaphore courante dans les hymnes.

Ushas n'est, en général, que l'aurore, à peine personnifiée, ni plus ni moins. Les rishis la présentent comme une déesse lumineuse, chassant l'obscurité, éveillant le monde et les hommes. Elle rend ou donne aux humains les biens que les ténèbres leur avaient cachés ou enlevés. Dès qu'elle paraît le sacrifice, et l'activité en général renaissent. En ce peu de traits se résument les neuf dixièmes au moins du contenu des hymnes à Ushas. Mais la déesse est aussi présentée sous divers symboles, toujours transparents. C'est une vache, une vachère, une cavale, une jeune fille etc. (V. Berg. *Rel. véd.* I, 246 et svv.). On ne peut pour cela l'appeler le type ni de la jeune fille ni de la vache ni d'autre chose. En tout cas on n'aurait pas le droit d'en faire le type de la fille perdue.

Ushas est appelé souvent déesse ou fille du ciel sans que rien caractérise davantage sa nature. Dans une dizaine de passages on l'appelle *yóshā sūnárī*, *yuvati*, *yóshā áhrayāṇā*, sans que le contexte permette de spécialiser le sens comme le fait M. Pischel, ou autrement. Il est enfin une dizaine de passages plus explicites et dont le plus compromettant est V, 80, 2 : *eshá çubhrá ná tanvò vidānórdhvéva snātí dṛçáye no asthāt*, que je traduis,

« Cette (déesse), resplendissante comme (elle l'est), attentive
[à son œuvre,
S'est élevée et s'offre à nos yeux dégouttante (de lumière). »

Cette traduction est libre ; il s'agit de la justifier. *Çubhrá* signifie brillant, rien de plus. *Ná* signifie *comme*, en *qualité de*, comme ailleurs. *Tanvò* se traduit bien par *elle-même* : attentive à elle-même, à ce qu'elle fait, à son œuvre. On peut prendre *tanú* = *corps* : Il est trop clair dans tout l'hymne qu'Ushas n'est que la lumière matinale : le sens est le même. *Snātí* n'est pas *baigneuse*, mais *qui s'est baignée*, ce qui, dans la présente discussion, est assez différent. Quant à la comparaison de la lumière à l'eau ruisselante, il en a été parlé déjà.

Qu'est-ce donc qui invite à donner à *çubhrá*, le sens de *courtisane* dans ce seul passage ? Seraient-ce d'autres images, dans le genre de VI, 64, 2 où il est dit : « *Tu montres ton sein* ». — Il faut d'abord noter que ces expressions sont encadrées dans des vers où Ushas est présentée comme la lumière naissante, se montrant dans sa splendeur. — Dès lors, si le poète la présente sous le symbole d'une jeune fille, quoi de plus naturel que ces expressions ? En réalité, cette liberté de langage peut provenir de deux causes bien différentes. On peut l'expliquer par une certaine simplicité — grossièreté, si l'on veut — de mœurs et de langage ou bien par un état de corruption tellement avancée qu'on ne rougit plus de rien. Nous préférons la première explication, parce qu'elle est beaucoup mieux en harmonie avec l'esprit général des hymnes.

Les hymnes proclament à satiété l'existence de la loi morale. Les dieux sont saints, bons et justes ; on ne les trompe pas, et ils sont les vengeurs de l'ordre méconnu. « C'est certainement un caractère remarquable des hymnes, dit M. Barth, qu'ils n'admettent pas de dieux méchants, ni de pratiques basses et malsaines. » — Il sera donc beaucoup plus naturel de ne pas chercher dans les vers signalées autre chose que ce qu'ils disent naturellement et que ce qu'on y a toujours vu jusqu'ici.

Avant de quitter cette question, il faudra cependant considérer encore les rares passages où M. Pischel voit positivement l'aurore-courtisane. Nous avons déjà discuté I, 124, 7. S'appuyant sur le sens prétendu de *hasrá* dans ce dernier vers et sur celui de *hasanā́* dans IX, 112, 4 il trouve le même sous-entendu dans I, 92, 6 ; III, 4, 6. On a vu que la base de ce raisonnement est fragile et

que les textes eux-mêmes ne disent rien de pareil. Quant à I, 123, 10 où l'on voit « la jeune fille sourire, et, resplendissante, découvrir son sein à l'orient » les observations qui précèdent suffirent pour lui enlever toute valeur probante. Le *sein* symbolise ici l'abondance des biens déversés par la déesse et que les poëtes célèbrent sans relâche. A la page 308, M. P. rapproche de I, 124, 7 déjà discuté le vers V, 80, 6 :

Eshá pratīcī duhitá divó nṛ́n yósheva bhadrá ní riṇīte ápsaḥ
Vyūrṇvatī dāçúshe váryāṇi púnar jyótir yuvatíḥ pūrvátháḥaḥ.
Cette fille du ciel s'avance vers les hommes
Comme une femme bienfaisante elle répand *les biens*.
Donnant (li. découvrant) des biens excellents à celui qui l'honore,
La jeune fille produit la lumière comme autrefois.

La seconde partie du vers ne fait que traduire en langage ordinaire, le symbolisme de la première. Dans celle-ci nous sous-entendons avec *pratīcī*, *éti* exprimé I, 124, 7. *Yóshā bhadrá* ne prête certes pas à une interprétation de *ní riṇīte ápsah* autre que celle qui a été proposée plus haut. *Bhadrá* signifie heureux, bon, *faustus* et rien dans l'usage védique ni classique de ce mot ne justifie l'application qu'on voudrait en faire ici. Il reste ainsi un seul passage à savoir I, 124, 7 où Ushas est comparée, pour l'ardeur de sa marche, avec une fille légère, mais en même temps avec un guerrier et avec une épouse.

Tel qu'elle se présente, la comparaison aurait pu être plus fréquente qu'on ne pourrait encore en conclure qu'Ushas fût le type des courtisanes. Notons qu'Ushas apparait encore comme épouse dans I, 122, 2 et comme maîtresse, reine du monde, dans VII, 75, 4.

En même temps que cette thèse tombent quatre sur onze, des noms que les auteurs, dans leur introduction commune (p. XXV) donnent comme s'appliquant à la courtisane : à savoir *hasrá*, *bhadrá yóshā*, *yóshā sūnárī*, *çubhrá*. Quant aux autres :

Abhrātá, sans frère est l'épithète appliquée à la fille légère de I, 124, 7. Le sens est : comme une fille sans protection, orpheline de père et n'ayant pas de frère pour la garder. Nous ne voyons pas même comment il en résulte que ce mot soit un terme consacré pour courtisane. Est-ce donc que tout adjectif une fois appliqué à ces créatures, deviendrait un nom qui les désigne par lui-même ? Il est vrai que les auteurs signalent encore *ábhrātā yóshā* de IV, 5, 5. Ce passage donne lieu aux mêmes observations.

Nodhás, I, 124,4, aurait probablement le même sens. *Nodhás* est employé trois fois comme nom propre. Pourquoi lui donner ici un autre sens ? L'interprétation de Bergaigne (R. véd. I, 243) est excellente.

Yuvatír áhrayāṇā, de VII, 80, 2 signifie étymologiquement *fille qui n'éprouve pas de honte*. Nous adoptons le sens très voisin de *hardi, intrépide*. Ushas est appelée *indratamā* VII 79, 3. Le contexte s'arrange beaucoup mieux de cette interprétation et répond mieux au caractère général de la déesse, qui n'a rien de commun avec la courtisane. Cette épithète est employée encore deux fois ; une fois pour Agni IV, 4, 14, une autre fois pour Indra I, 62, 10. La même racine *hrī* a donné *áhri*, appliqué à ceux qui pressent le soma IX, 54, 1 et *áhraya*, qui a certainement le sens plus éloigné encore, de *riche, abondant*.

Apsarás. Les Apsaras sont les maitresses des dieux ou plutôt des Gandharvas. Elles apparaissent quatre fois dans le Rig-Véda. Avant cependant de se scandaliser outre mesure, on fera bien de songer qui si l'on a exagéré *le mythisme* de nos hymnes, il y a moyen d'exagérer aussi dans un autre sens. Quoiqu'il en soit, les Apsaras ont beau être les maitresses des Gandharvas, il n'en résulte absolument par que leur nom fût consacré pour désigner la courtisane.

Sādhāraṇí, I, 167, 4 est un adjectif signifiant *commun à plusieurs* et qui *pourrait* avoir le sens insinué par les auteurs, mais qui ne serait pas pour cela un nom pour courtisane.

En résumé, les auteurs n'ont pas pu, plus que M. Zimmer (Altind. Leben p. 332) apporter un seul passage du Rig-Véda où il soit sûrement question de courtisane. Mais ils ont d'autres motifs encore de croire à la profonde corruption du monde védique. Il est question dans l'hymnaire de femmes infidèles, de naissances illégitimes, d'avortement : ils indiquent une demi-douzaine de passage à cet effet. Ceci est de tous les temps et de tous les lieux, et il n'en résulte nullement que les Hindous de cette époque fussent particulièrement corrompus, alors surtout que ces vices sont blâmés par ceux qui les signalent.

Enfin, il y aurait un passage qui démontrerait que, aux jours de marché, on avait l'habitude de fréquenter assidûment les courtisance. Si même ce passage avait le sens voulu par M. Pischel, on n'aurait pas le droit d'en conclure aux mœurs générales. L'hymne

est l'œuvre d'un auteur, vivant dans un temps et dans un lieu déterminé, et nous savons trop bien à quel point les mœurs peuvent différer d'une ville à l'autre même aujourd'hui que les communications rendues faciles tendent à effacer les caractères particuliers. Mais de fait la traduction de M. P. doit être rejetée à cause du vers précédent dont celui-ci forme le pendant. La connexion des deux vers a été fort bien expliqué par M. Geldner dans *Festgruss an Böthlingk* p. 32 (1).

Nous concluons que les auteurs n'ont nullement démontré que les Hindous védiques du Penjâb — tout en étant Hindous — n'aient pas vécu dans des conditions sensiblement différentes de celles de leurs descendants fixés dans Madhyadeça. L'opinion commune les regarde comme un peuple agriculteur, vivant dans une simplicité relative. Les hymnes, œuvre d'une corporation de prêtres-poètes et approchant de très près les *rois* de l'époque réflètent cette situation. Leurs comparaisons ne rappellent ni la cour, ni le harem, ni les jardins, ni les parcs, mais les choses de la vie champêtre, paysanne, et naturellement plus encore les actes liturgiques. Les allusions aux luttes d'un peuple envahisseur et mal assis encore dans le territoire conquis, ou impatient de pousser plus loin, ne sout pas moins fréquentes. Le butin à conquérir, la *peau noire* à dompter, ou bien la pluie, les vaches, l'or en échange des produits du sol : tout comme chez les paysans d'aujourd'hui — ou en récompense de leurs chants, comme chez les ménestrels et les minnesänger du moyen âge : tels sont les objets que l'Arya védique demande habituellement à ses dieux. Les préoccupations de sa conscience chargée de péchés, ou des biens de la vie future se montrent moins souvent. D'amour il en est question aussi, quoique rarement, et il n'y a pas à les quereller là-dessus. Quant aux courtisanes, leurs faits et gestes ne tiennent aucune place dans les hymnes, et dans les rares endroits où il est question du vice, celui-ci est blâmé ; ou du moins il n'apparait jamais comme une chose dont l'habitude et la tolérance aurait oblitéré le caractère coupable dans la conscience publique.

On a abusé de la méthode comparative tout du côté mythologique que du côté étymologique. « L'usage constant de la mythologie comparée, disent les auteurs, est trompeur et les conclusions tirées

(1) C'est dans ce passage que les auteurs trouvent que *bhadrá vadhúh* signifie courtisane ; ce sens repose sur l'interprétation peu plausible de M. P.

par l'analogie de la vie et de la poésie d'autres peuples sont des sophismes. » Ceci est exagéré. Par elles-mêmes ces analogies ne peuvent amener à des résultats certains, mais elles peuvent donner une certaine probabilité ; unies à d'autres arguments plus positifs, elles peuvent confirmer des conclusions encore incertaines. Ceci s'applique également aux inductions étymologiques.

La réaction contre les abus de l'interprétation mythologique de du Rig-Véda ne date pas d'aujourd'hui. Les auteurs protestent à leur tour non-seulement contre l'interprétation exclusivement naturaliste, mais aussi contre l'allégorisme de Bergaigne. (p. XXVIII) En principe, nous ne pouvons que nous rallier à ces vues : car Bergaigne, en réagissant contre ses prédécesseurs, a dépassé le but. Lui-même s'en était aperçu, et si la mort n'avait ravi aussi prématurément cet illustre savant, il n'aurait pas manqué de faire subir de profondes modifications à son *système* trop absolu. Mais en pratique, les auteurs ne tendent-ils pas trop à effacer le caractère mythologique et symbolique du Rig aux dépens du système folkloriste ? Nous le craignons bien. Dadhikrâvan, dit M. Pischel (p. 124), *war für the gentlemen of the turf zur zeit des Trasadasyu was in unsern Tagen seiner Zeit der noch unerreichte englische Hengst Eclipse war*. Nous n'en croyons pas un mot. Si M. P. au lieu de rapprocher des lambeaux de vers, avait interprété dans leur ensemble les hymnes qui célèbrent le coursier céleste, il aurait pu difficilement arriver à cette opinion. Ce défaut de méthode entache souvent les études des auteurs. Nous ne dirons rien de l'interprétation de l'hymne de Purûravas et Urvaçî, n'ayant pas examiné la question à fond. Quant à l'opinion des auteurs sur le nature purement anthropomorphique des Apsaras, elle paraît bien absolue.

« Le Rig-Véda n'a aucun caractère indo-européen ou aryaque » disant les auteurs. Cela est vrai dans ce sens que rien dans le Rig-Véda n'est resté exempt de toute influence spéciale à l'Inde, que tout y est marqué déjà *plus ou moins* de l'esprit hindou. Mais cette assertion, sous sa forme absolue, pourrait être entendue dans un sens très faux, si les auteurs n'avaient eu soin de prévenir que le Panthéon védique est très divers. Ils signalent (p. XXVI). Sûrya et Parjanya comme remontant à l'époque indo-européenne. Ils ajoutent encore Ushas, Agni, Soma. Ils ont raison d'affirmer que les légendes (*sagen*) védiques se rattachent surtout à des dieux spécifiquement hindous, et, par conséquent, qu'il faut

en chercher l'explication dans la « *indische volkssage.* » Plus loin (p. XXVII) les auteurs admettent que le symbolisme naturaliste a contribué à créer la légende populaire, mais ils doutent que les rishis en eussent encore conscience.

Faut-il dire légendes et légende populaire (*sagen*, *volkssage*) ou mythologie, mythes populaires ? Les auteurs tranchent la question sans prévenir. Nous croyons qu'il ne faut dire ni l'un ni l'autre, parce qu'aucun des deux ne doit être exclu. Il faudrait même y ajouter autre chose encore : à savoir la mythologiè archaïque, conservée en partie chez les prêtres et peut-être déjà perdue dans le peuple ; la mythification des légendes par des poètes très subtils et la mythologie rituelle créée par eux, et dont Bergaigne a suffisamment montré — et même exagéré — le rôle important. Le Rig-Véda ne doit pas être regardé comme l'expression de la religion populaire, où cependant il a ses racines, mais comme le système d'un groupe d'homme voués à un culte réflétant un état plus ancien de la religion populaire et l'interprétant un peu à leur façon. Ces vues sont en harmonie avec l'histoire générale de la civilisation hindoue. Bientôt les brâhmanes constitués en caste iront plus loin encore. Ils continueront à développer leur religion pendant que les cultes populaires iront leur chemin ; ils s'obstineront à se servir d'un idiome de plus en plus étranger aux profanes, jusqu'au jour où le bouddhisme ébranlera leur autorité et où, pour la ressaisir ils seront obligés d'adopter les dieux longtemps dédaignés ; mais que, fidèle à leurs traditions, ils transfirmeront en vains symboles des réalités transcendantes, objets de leur foi séculaire. — Nous ne croyons pas qu'il faille expurger le Véḍa des théories indo-européennes ; mais il sera nécessaire de faire de la méthode comparative un usage beaucoup plus prudent et plus modéré qu'on ne l'a fait.

Une parenté très étroite unit la langue de l'Avesta et celle du Rig-Véda. Les deux religions sont moins voisines, mais renferment cependant beaucoup d'éléments communs, dans ce sens que sous la couche indienne ou éranienne il est parfois facile de retrouver l'idée commune à l'une et l'autre.

Le culte et les mythes de Soma-Haoma ; Varuna l'asura et Ahura-Mazdà, Agni et Atars, Mitra et Mithra ; les noms d'apām napāt = apām napāt, de Puramdhi = Pāreñdi : constituent déjà des points de ressemblance assez nombreux. On pourrait les mul-

tiplier (1). On a exagéré les rapports des deux religions, et M. Geldner a bien fait de rompre avec ces traditions. Mais il reste vrai que l'Avesta a conservé de nombreux débris du naturalisme antique : car la théologie de Zoroastre (?) n'est ni *eintheitlich* ni *durch und durch originell*, comme s'expriment les auteurs. « La religion avestique, dit de Harlez est le produit d'une combinaison des mythes et croyances de la race aryaque, du dualisme touranien et du monothéisme judaïque, combinaison qui a produit un doctrine originale plus ou moins bien systématisée, ou, si l'on veut, c'est un système nouveau qui s'est produit sous un triple influence. L'origine du zoroastrisme, ou de cette doctrine ainsi formée, ne paraît guère remonter au delà du VIIIme siècle av. J.-C. Mais bien entendu, tout ce qu'il emprunte à l'*aryacisme* antique est de beaucoup antérieur » (2). La comparaison des deux livres, quelque différents qu'ils soient en réalité, même parfois a d'heureux résultats. Il nous semble bien difficile, par exemple, de ne pas admettre, sur ces données, le sens primitif d'abondance pour Puramdhi (3).

(A suivre). PH. COLINET.

---

(1) Voir de Harlez. *Introduction à l'étude de l'Avesta et de la religion magdéenne.* passim.

(2) Ibid. p. CCIX.

(3) Voir notre étude : *Puramdhi, the goddess of Abundance in the Rigveda.* Babyl. and Or. Record, vol. II, p. 245. Nous reprendrons prochainement cette étude pour en maintenir les couclusions contre celles de Hillebrandt *Purandhi*, Wiener Z. K, M. III, 2 et 3 et de Pischel, *Vd. Stud.* p. 202, qui sont venues après.

M. René Basset, l'un de nos collaborateurs, à qui la littérature éthiopienne est aussi familière que l'arabe et le berbère, vient de donner la traduction française de deux lettres Ethiopiennes du XVIe s. dont les originaux copiés par M. Esteves Pereira, se trouvent aux Archives nationales du Portugal. Cette traduction est précédée d'une introduction fort intéressante, enrichie de notes, sur les circonstances dans lesquelles les lettres en question ont été écrites :

L'une émane de Saga Za Ab, ambassadeur du roi d'Ethiopie Lebna Dengel auprès de Jean III de Portugal. La lettre est de l'an 1533 et est adressée par l'ambassadeur abyssin à son souverain, que l'on appelait à cette époque, *le Prêtre Jean* et contient des détails sur sa mission et sur la politique de l'Europe. C'est le même Saga Za Ab qui composa, étant encore à Lisbonne, un traité qui fut traduit en latin et imprimé à Louvain en 1540, sous le titre de « Fides, Religio moresque Aethiopum. »

La deuxième missive émane du roi d'Abyssinie lui-même, le négoush Galaoudeouos, fils de Lebna Dengel ; elle est adressée au roi Jean III pour le remercier des services rendus au négoush par les Portugais. Ces deux documents sont fort curieux et leur publication forme une nouvelle contribution à cette merveilleuse histoire des Etablissements du Portugais dans l'Inde et en Afrique.

* * *

Le Dr Konrad Miller, de Stuttgart, vient de publier à la librairie O. Maïer à Ravensburg, une édition de la *Carte de Peutinger*, qui, par la modicité de son prix (6 M.) est maintenant accessible à toutes les bourses. C'est un fac simile en couleur et reduit aux 2/3 de la célèbre carte du monde connu des anciens à la fin du IVe siècle. — L'ouvrage se compose de l'atlas et d'un volume de texte contenant des explications sur l'histoire, la paléographie et la composition de cette carte célèbre.

E. D.

GRANDE INSCRIPTION

DE NABUCHODONOSOR.

(C. 2, 49) *ḥuraṣu russua* « M. Guyard Melang. assyr. p. 78 § 83 fait sur ce passage une dissertation philologique où il observe que l'expression *ḥuraṣu russu* dont il est souvent question dans les inscriptions, a été traduite au hasard jusque à présent ; on y a vu de l'or battu, ou de l'or en feuilles ; que quant à lui il est bien persuadé que le *ḥuraṣu russu* est de l'or de couleur foncée alliée à quelque métal dont il restera à déterminer la nature. En preuve de son assertion il observe d'abord que le *ḥuraṣu russu* généralement opposé au *ḥuraṣu namru*, ou or brillant de couleur claire : il observe ensuite que l'adjectif *russu* est remplacé par un idéogramme, lequel a notoirement le sens de bleu foncé, gris foncé, et est ordinairement transcrit en assyrien par *adru,* ou *samu* couleur foncée, mais il s'applique aussi au vert foncé. En preuve de cette dernière assertion il cite la ligne 33 de la présente colonne, où Nabuchodonosor voulant parler de la végétation l'appelle « *ḥigalla russua bisit sadi* » le produit vert, production de la montagne. Telles sont les raisons alléguées par M. Guyard. Aucune d'elles n'est concluante. Il n'est pas vrai que le *ḥuraṣu russu* soit généralement opposé au *ḥuraṣu namru ;* personne n'a jamais vu cela dans les inscriptions ; mais on a uniquement observé que *ḥuraṣu namru* est synonyme de *ḥuraṣu russua*.

II. Il est vrai, pareillement, que l'adjectif *russua* est remplacé par l'idéogramme *dir* qui est ordinairement transcrit en assyrien par *adru,* ou *samu*, et qui jusqu'à présent a été traduit par bleu foncé, gris foncé. Mais il paraît que ces mots ont été traduits au hasard. *Adru*, et *samu* tirent leurs racines des verbes *adaru* et *samu* qui ont évidemment le sens d'élever. Nous trou-

vons en effet que *adaru* (5 R 11. 18 gh) est synonyme de *ugaru* (5 R 11. 28 lm) de *aba* (5 R 11. 29 gh) de *asaru* (5 R 11. 30 gh) qui, à son tour, est synonyme de *sanu*, et de *aga* (5 R 11. 23 gh, ik, lm). Or tous ces verbes ont le sens d'élever. La même chose est vraie de *samu* qui (2 R 1, 137-138) est employé comme synonyme de *adru*, et c'est en outre de *saraḫu* (1 R. 9-16. 7, 100-101) de *rasu* (Ibid 8,8) de *subu* Cf. (5 R 40, 3 gh) et (5 R 40, 4, gh) de *sanaku* (5 R 40, 7, gh) de *naṣu* (Ibid. 5 gh) de *saḫalu* (Ibidem 11 gh) de *rabu* (Ibid. 16 gh). Tous ces verbes signifient pareillement « elevavit ». Cependant comme nous avons prouvé, par la note à la ligne 18. C. 1, que les verbes de ce sens forment des dérivés avec celui de « nobilis, illustris, prétiosus », il faut conclure que *adru*, et *samu*, de même que *russu*, doivent signifier « nobilis, pretiosus, eximius ». Mais ce n'est pas tout. L'idéogramme *dir* qui remplace *russua* signifie encore « plenus, perfectus, probatus » ; car il est transcrit par *mala* dont le *ḫuraṣu sa tamliti* (1 R 17-26. 3,62) le *kaspa sa meluti* (1 R 17-26. 3,63) le כֶּסֶף מָלֵא Gen. 23, 9 et chr. 21, 22, 23) et par conséquent il faut conclure que le *ḫuruṣu russua* en question n'est pas de l'or de couleur bleu foncée, ou gris foncée, comme l'a supposé Guyard, mais de l'or fin, excellent, exquis, parfait, ou, comme l'a très bien appellé notre Vulgate « aurum primum » (Hier. thr. IV, 2). Pour la réfutation du dernier argument de M. Guyard il suffira que nous rapportions tout entier le passage de Nabuchodonosor que nous avons à la main (c. 2. 30-39) *kaspa ḫuraṣu nisik abni sukuruti eraa mussikkanna erinu mimma sumsu sukuru ḫigal russua bisibi sadim ḫisbi tamatim ibti kabitti igisa summuḫu ana aliya Babilu ana makrisu userimma.* « argentum, aurum, splendorem lapidum pretiosorum, metalla aenea, lentiscos, cedros, omnis generis, cujuscumque pretii, abundantiam splendidam, fructus montium, fructus maris, tributa pretiosa, dona magnifica ad urbem meam Babilu, ante conspectum ejus transtuli ». Il n'est donc pas question dans ce passage du produit vert sombre, production de la montagne ; mais uniquement du splendide butin fait dans les pays ennemis, à savoir argent, or, pierres précieuses, marbres et bois précieux, exportés par Nabukodonosor dans sa ville de Babylone. Quant à *russua* il faut tirer sa racine du verbe assyrien *rasu* qui, comme nous l'avons démontré par la note à la ligne 20. c. 1, a le sens d'élever. Or d'après notre note de la ligne 18. c. 1 il faut inter-

prêter conformément le mot *russua*, dérivé de *rasu* elevavit. Il est donc évident que l'expression « *ḫuraṣu russua* » doit être rendue « aurum pretiosum, eximium, purissimum », c'est-à-dire : or de 1[er] qualité, excellent, rare.

(C. 2, 48) *kima samu unammir*. Le texte lit « *kima im ut* ». Or *im* est l'idéogramme de *samu* « coelum », et *ut* l'idéogramme de *namaru* « splendescere ». J'ai donc transcrit « *kima samu unammir*, et traduit « sicut coelum splendere feci ». M. Ball ne rend pas ce passage, M. Rodwell traduit « for royaltes et deity. » D'accord avec M. Menant je rends « sicut coelum splendere feci ».

(C. 2, 51) *bab ḫilibu bab kusbu* « *ḫilibu* est composé de *ḫili* rac. *ḫalu* elevavit, et le suffixe paragogique *bu* remplacé (1 R 65. 1, 31) et (5 R 34. 1,49) et Proced. May 1888 pl. 2 c. 1, 31) par le suffixe également paragogique *su*. Quant à l'usage du suffixe *bu* dans la formation des verbes du sens d'élever voir la note à la lig. 35. c. 2. Suivant les considérations apportées dans la note c. 1, 20 j'interprète *ḫilibu*, ou *ḫilisu* « portam excelsam. » Le *bab ḫilisu* était la porte du temple de la déesse Melytta, ou Zarpanitum. Voir (5 R 34. 1, 49) où nous lisons « *bab ḫilisu subat Zarpanitum ḫuraṣu namri usalbis* » portam excelsam templi Zarpunit auro splendenti contexi. Quant à *kasbu* c'est un dérivé du verbe *kasu* « elevavit » terminé par un suffixe paragogique *bu*. Je l'interprète donc par « *nobilis, illustris, splendidus, speciosus* » et par conséquent l'expression entière « *bab ḫilibu bab kusbu* » doit être traduite « portam excelsam, portam speciosam. »

(C. 2, 53) *usepis namriri samsi* au lieu de *kima namriri samsi*. M. Rodwell, comme M. Ball. traduisent « brilliant as the sun. »

(C. 2, 54) *ku kù ki sim tar tar ene*, Cette ligne est entièrement composée l'idéogrammes. *Ku kù* doit être interprété « *subat ellitu* » c'est évident ; *ki* s'interpréte *asru, sim simtum, tartarene samami*. Quant à *asru* qui a le sens général de lieu, endroit, signifie encore « templum, sanctuarium. » Nous lisons en effet (1 R 67. 1, 25-26) « *Yati asru sahtu sa palahu ili mudu eiptik* » Ideo templum illustre adorationis deorum magnorum aedificavi ; et (1 R 9-16. 7, 72-80). « *ina surrat sarrutya. Anu et Bin ili rabu beliya.... epas admanisunu ikbuni... asra satu ina sihirtisu ina libnati kima kanuni asbuk* ». In principio regni mei Anu et Bin Dii magni

domini mei.... facere sanctuaria eorum me jusserunt.... templum hoc in omni sua parte lateribus, opere fornicato construxi; et (1 R 52 N 3. 1,4) *mustesir asrati Nabu* « rector templorum Nabu, et alibi passim. » Pour ce qui regarde l'expression *sim tar tar ene* que M. Ball. lit *simat simati*, et interprète « of them that » détermine destinées ; je lis *simtum samami*, et rends « elevatio, ou celsitudo coelorum ». A cet effet j'observe que l'idéogramme *sim* (5 R 11, 8, ab) est exprimé par *naram*, et *simtum*, et j'en conclus que *naram* = *simtum*, et par conséquent *ramu* = *simu*. Or *naram* signifiant « elevatio, celsitudo » rac. *ramu* « elevavit, extulit », il est bien évident que le même sens doit être donné à *simtum*, et *simu*, et qu'on doit traduire : « elevatio, celsitudo, » et « elevavit, extulit ». Quant à *tar tar ene*, c'est l'idéogramme *tar* au pluriel terminé par son complément syllabique *ene*. Mais qu'est-ce que l'idéogramme *tar tar ene?* M. Ball. admet la leçon *simati*, et l'interprétation « destinées » ; selon moi il faut prendre la leçon *samami*, et l'interprétation « coeli. » Nous trouvons en effet (2 R 7. 1-5) l'idéogramme *tar* exprime par *samu* qui à son tour interprête les idéogrammes *bi*, et *an* qu'on transcrit *samu* et traduit « coelum ». Il est donc évident que l'idéogramme pluriel *tar tar ene* est à lire *samami*, et à rendre par « coeli » *simtum samami* signifie donc « celsitudo coelorum ». Au reste l'idée d'un temple formé par l'élévation du ciel était bien à supposer du moment que les peuples assyro-babyloniens avaient celle du temple des fondations du ciel, comme ont peut voir dans les inscriptions.

(C. 2, 55) *sa ubsu ukkinna parak simati*. M. Rodwell traduit « around the city it was placed as ornament. » M. Ball lit « *sa ubsu ukkina parak simat*, » mais selon moi cette lecture est fautive ; et il faut lire *ukkinna*, car c'est seulement en ce cas que l'on comprend la raison de la présence de la syllabe *na* qui vient après l'idéogramme *ukkin* ; autrement cette syllabe devient un énigme. Pour ce qui régarde l'interprétation de l'idéogramme complexe *ubsu ukkinna* nous le trouvons représenté (2 R 33, 41 ab, cd) par le substantif *saku* rac. שָׁקָה « sidit, desedit » donnant le dérivé מַשְׁקָה « locus sessionis ». En effet l'idéogramme *ub* (2 R 2, 306) exprime le mot *tubku* « locus, regio », et l'idéogramme *ukkinna* le substantif *buḫru* « coetus, comitium ». A mon avis le *subat ellitu*, le *ubsu ukkinna* de notre passage est le

même dont il est question dans l'inscription de Philipp c. 3, 27-31) *Ekal subat sarrutiya..... asar katrutim uktannasu ina Babilu eisseis epus*. « Palatium, sedem majestatis meae, locum sessionum nomen ejus, in Babylone fundavi construxi ». J'ai donc traduit l'expression idéographique *ubsu ukkinna* par « locum sessionum, coetuum, comitiorum. »

(C. 2, 56) *ina zakmuku ris satti*. M. Rodwell. traduit « when at the festival of Lilmuku ; M. Ball pense que *zakmuku* signifie « *ris satti* » principium anni. *Zak* selon lui = *ris*, *mu* = *satti*, *ku* est une désinence paragogique. Cette interprétation ne semble pas admissible, car dans le cas présent il faudrait lire l'expression « *ina zakmuku ris satti* par *ina ris satti ris satti*, et l'interpréter « in principio anni, in principio anni ». Personne ne peut l'admettre. Il semble donc que cette interprétation est à rejeter. Mais qu'est ce que le *Zakmuku ?* Relativement à ce mot je fais les observations suivantes. I. En honneur de *Zakmuku* on avait institué une fête (1 R 58-65. 7, 23), II. le roi Nabuchodonosor avait construit un trône pour porter le *zakmuku* dans les processions religieuses (1 R 58-65. 4, 1). Il s'agissait donc d'un Dieu, ou d'une Déesse, III. Cette fête était nommée pour antonomasie la fête de Babilu (1 R 53-58. 4, 2) IV. Cette fête était spécialement agréable au Dieu Marduk (1 R 53-58. 7, 23-25). Or tous ces indices m'amènent à la conclusion que dans le passage présent il s'agit de Melytta, l'épouse bien aimée de Marduk, la Déesse de Babilu, et tous les doutes seront dissipés lorsque j'ajouterai qu'en un endroit (1 R 67. 1, 34) le mot *Zakmuku* est remplacé par *ṣammu* rac. hébraique, syriaque, arabique *samaḥ* « germinavit, progerminavit », ce qui indique qu'ici il est question de la Déesse de la génération, de Zarpanit, ou Melytta, la Déesse de Babylone. Le *isinum Zakmuku* et le *elibbu Zakmuku* savoir la fête, et le trône de Zakmuku, n'étaient pas autre chose que la fête, et le trône de Melytta.

(C. 2, 58) « *ilu sar sar kammeir same irṣita bet ilani* » M. Rodwell rend « the divine prince, deity of heaven, and earth lord of gods », M. Ball « the divine king, the god of heaven, and earth, the lord of heaven. » Je traduis « Deus rex regum, rector coeli, et terrae, dominus Deorum ». Quant à *kammeir* que M. Ball rend par « god », M. Menant par « gardien »,

M. Rodwell « deity », je le traduis « rector ». Nous trouvons en effet l'expression « *kammeir same irṣita* » remplacée (2 R 66 N 1, 3) par *sakippat same irṣitim* (2 R 66 N 1, 1) par *bel same irsitim* (1 R 51. 2, 26) par *sar same irṣitim* (1 R 70. 3, 15) par *dayanu same irṣitim* (1 R 70. 4, 9) par *nantaru same irṣitim* (1 R 53-58. 2, 60) par *supar same irṣitim* (3 R. 42. 2. 16) par *nannar same elluti*. Or les mots *sakippat, bel, sar, dayanu, nantaru, supar, nannar* signifiant « princeps, dux, rector, rex » etc. l'est évident qu'il faut donner la même signification au mot *kammeir*. Mais des doutes subsistent quant aux termes « *ilu sar sar* et le *kammeir same irṣita?* » Nous trouvons ailleurs ces épithètes divines donnés à une divinité inconnue. Voir (5 R 34. 1, 50) où la bit Zida est appelée *subat ilu sar sar kammeir same irṣita* et bien que tout nous amène à croire que c'était le Dieu Nabu à qui le temple bit Zida était consacré, néanmoins après mûr examen des textes cunéiformes j'en suis venu à la conclusion que le *ilu sar sar*, le *kammeir same irṣita* 1° n'est pas le Dieu Nabu, 2° que cette divinité inconnue est le Dieu Marduk. Les raisons à l'appui de la première assertion sont les suivantes : 1° le *ilu sar*, le *kammeir same irṣita* n'est pas le Dieu Nabu, car nous trouvons (5 R 46 obv. 30 ab) *ilu Nabu au ilu sar*, et (1 R 65. 1, 34-36) *Bit Zida subat ilu sar sar kammeir same irṣita papaḫa Nabium sa kirib bit Saggatu sibbusu šigarusu au bat nakusu ḫuraṣu usalbis*. Il semble donc clair que *ilu Nabium* n'est pas le *ilu sar* du premier passage, et le *ilu sar* le *kammeir same irṣita* du second passage n'est pas le Dieu Nabu. Or qui sera-t-il ce Dieu ? A mon avis c'est Marduk. Les raisons de ma dernière assertion sont les suivantes : 1° Nous savons pas le texte (5 R 46 obv. 8 ab, cd) que le *kakkabu sar* était le *kakkabu Marduk*. 2° les textes (1 R 53-58. 7, 23) *ina isinum Zakmuku tabie bel ilani Marduk* et (1 R 67. 1, 34-35) *ina ṣammu risu satti la naparkiti tabie bel ilani Marduk* comparés avec le texte que nous examinons ici, à savoir « *ina Zakmuku ris satti... ilu sar sar kammeir same irsita* » nous amènent à la conclusion que le *ilu sar sar*, le *kammeir same irsita* n'est pas autre chose que le Dieu Marduk.

Enfin les premières lignes de la troisième colonne de cette inscription où nous lisons « *Parakkusu parakku sarruti parakku biluti ṣa bel ilani rubu Marduk* indiquent évidemment que le *su* du *parakku* qui à la première ligne se réfère claire-

ment au Dieu Marduk, doit encore se référer nécessairement au Dieu innomé dont il est question dans les dernières huit lignes de la deuxième colonne, et par conséquent le « *ilu sar sar*, le *kammeir same irṣita* » n'est autre que le Dieu Marduk.

Des considérations précédentes découle enfin cette conséquence qu'il faut lire au pluriel le » *bel ilu* » qui marque la fin de la ligne 58, et lire par conséquent « *bel ilani* » et traduis « dominus Deorum », épithète donnée fort souvent au Dieu Marduk, et nullement *bel ilu*, ou *bel same* comme prétendent M. Ball, et M. Menant.

C. 2, 59) « *irammu kiribsu* » M. Ball interprète le *irammu kiribsu* de ce passage « ontered into the midst thereof; » M. Rodwell « they rased within it » mais je suis d'avis qu'il faut tirer la racine de *irammu* de *ramu* רומ « elevavit ». Voir (5 R 1-10. 6, 122-123) où nous lisons « *ina bit ḥiliana satarammusc usarmeṣe parakku darati* » in templo ḥiliana elevavi, erexi sanctuarium excellum, et (1 R 45-47. 4, 21-22) où on voit « *usarma* » faire pendant au verbe bien connu *uddis* « *salam ilani uddis an nadu annisunu usarma* » simulacra Deorum erexi, in gloriam eorum elevavi, (5 R 1-10. 6, 122) où nous trouvons « *nikki iramu* » substitué (Ibid. 10, 24) par « *nikki elu* » et (1 R 53-58. 1, 38) où » *aramu buluḥtu* » est remplacé (Ibid. 1, 55) par « *ullunu tukultu* ». Enfin on doit voir (Proc. of the Bibl. arch. t. X. pl. 6. 2, 68-70) un passage parallèle où notre *irammu* est remplacé par le saphel *usarma* avec le sens évident d'elevavit « *Ilani rabuti asib libbisunu ina ḥidati au risati kirubsun usarma* » Deos magnos habitantes in medio eorum elevavi, in medio eorum. Le verbe irammu a donc le sens de « elevavit. »

(C. 2, 60) *ilu ilu supar same irṣitim*. M. Rodwell rend « the statue of god El beanty of the sphere », M. Menant « au Dieu Ilu la gloire du ciel, et de la terre », M. Ball « the gods the assembly of heaven and earth ». D'accord avec M. Ball je suis d'avis que la réduplication de l'idéogramme *an* indique le pluriel, et qu'il faut lire « *ilani* », et nous trouvons en effet (5 R 1-10. 1, 86) le monogramme *an* avec le signe du pluriel, puis l'expression « *supar same irṣitim* » savoir, *ilani supar same irsitim*. Personne ne peut donc

admettre la leçon *ilu Ilu*, et l'interprétation « Deus Ilu », mais il faut lire « *ilani* » et interpréter « les Dieux. » Quant à *supar* que M. Rodwell rend « beauty », M. Menant « la gloire », M. Ball « assembly » il n'a, à mon avis, aucune de ces significations, il veut dire simplement « praefectus, dux, praeses, princeps etc., et sa racine n'est pas le שפר hébreu ou le *safar* arabe « nituit, pulcher, elegans, decorus fuit »; ni notre *supar* qui est le *sapari* = *buhru* dont il est question (2 R 35 N 1, 10, ab, cd), mais c'est uniquement le verbe assyrien *saparu* que comme les autres verbes du sens d'élever à celui de « regere, dirigere, gubernare ». Voir la note à la ligne 38 c. 1, et encore (1 R 36, 35) et (1 R 9-16. 1, 33). C'est pourquoi son dérivé *supar* est remplacé par les substantifs bien connus « *sakippat, bel, sar, dayanu, nantaru*, ou *nannaru* (Voir la note à la ligne 58 c. 2), et en outre par *ri'u* (Cf. 5 R 1-10. 6, 59) et (5 R 62. 1, 50) par *sulam* (5 R 55 rec. 14-15) par *rubu* (2 R 67, 64) par *samalli* (3 R 44. 4, 25) par *mustesir* (1 R 35. 1, 27) et (1 R 52 N 3. 1, 4). Or tous ces synonymes signifiant « dominus, rector, princeps, gubernator ; » une signification semblable doit être donnée aussi à *supar*. *Ilani supar same irsitim* est donc à « Dii rectores cœli, et terrae. »

(C. 2, 61) *palḫis ulakkusu*. M. Rodwell rend « reverenthy they bring », M. Ball « with awe obey him ». Selon moi il faut traduire « cum reverentia adoraverunt eum. » Le sens précis du verbe *ulakku* nous est indiqué par un passage de Nabonid (5 R 65. 1, 16) où nous trouvons la phrase susdite remplacé par *palḫis ustemmiḫ* rac. *samaḫu* « grandir, s'élever » qui à son tour (1 R 53-58. 1, 38) est remplacé par *aramu buluḫtu* ; et tandis que nous lisons dans le premier passage « *ana samas bel elliti, au sapliti..... ina gibis libbiya palḫis ustemmiḫ* », nous trouvons pareillement au second « *ina gimir libbiya kinum aramu bulultu iluḫsunu*. » Le sens général de la phrase est donc assuré. Mais que dire de la racine de *ulakku?* A mon avis il faut la tirer de verbe hébreu חָכָה « procubuit, prostravit se », et de la racine arabe *utachah* craindre, honorer, être pieux, dévote. La phrase *palḫis ulakkusu* est à traduire par conséquent « cum pietate adoraverunt eum. »

(C. 2, 62) « *kamsu izzazu maḫrussu* » M. Rodwell rend

« treasures have they displayed before it. » M. Ball traduit « submissive they take stand before im », je rends « venerabundi steterunt in conspectu ejus. » Cette expression faisant pendant à la phrase de la ligne précédente « *palḫis utakkusu* » il doit recevoir une signification analogue, *kamsu*, en effet, tire sa racine de *kamasu* qui signifie « se submittere », voir (5 R 1-10. 9, 120-122) où l'expression « *la kamsuti* » a le sens de « se non submiserunt ». En outre le verbe *kamasu* signifie « timere, venerari, adorare aliquem ». Voir (1 R 17-26. 2, 113) et (Ibid. 1, 85) où le mot *iktamasu* est remplacé par *iplaḫu* et (5 R 1-10. 10, 48) où nous lisons « *palḫis kamsis tamartisu habitti usabila ana maḫriya* » cum reverentia, et veneratione tributa ejus pretiosa-portavit in conspectu meo. *Kamsis* c'est donc un synonyme de *palḫis* « cum pietate », et *kamsu* de *palḫu* « adorare, venerari ». Quant à *izzazzu* ce verbe vient de *nazazu* se tenir debout, et par conséquent il est bien rendu par « steterunt. »

(C. 2, 65) *usimma ina kirbi. Isimmu* rac. שׂוּם posuit, statuit, constituit, decrevit. M. Ball attribue ce verbe aux dieux en général, et traduit « they predestine in the midst. Quant à moi je suis d'avis que le substantif régi par le verbe *usimma* est le Dieu Marduk. Les raisons sont les suivantes : I° Bien qu'on puisse assigner aux dieux en général, les déterminations des destinées, néanmoins les textes cunéiformes donnent cette attribution d'une façon tout à fait particulière au Dieu Marduk. Voir (1 R 67, 6-8) où nous lisons « *Marduk musim simati ana kissuti mat ebiesu isimu simatsu.* II° Les mots que nous trouvons dans les trois premières lignes de la troisième colonne de cette inscription « *Parakkusu parakku sarruti parakku bilut sa seik ilani Marduk* » nous indiquent clairement que le *su* de « *parakkusu* » (pronom qui se rapporte évidemment au Dieu Marduk noté à la ligne troisième), doit nécessairement se rapporter encore au Dieu innomé, dont il est question dans les huit dernières lignes de la deuxième colonne, et en qui nous avons bien reconnu le Dieu Marduk. Il faut donc traduire « *isimmu ina kirbi* » de cette ligne 65 « stabilivit in medio ejus », et rapporter ce verbe à ce Dieu.

G. MASSAROLI.

ÉTUDE SUR LE SUBJONCTIF FRANÇAIS.

INTRODUCTION.

En même temps que les verbes indiquent les rapports entre sujets et attributs, leurs modes marquent nos ACTES relatifs à ces rapports. Pour déterminer quels sont ces actes, il faut surtout recourir à l'analyse psychologique.

L'objet de mon travail sera de rechercher à quels actes correspond l'emploi du subjonctif en français.

J'aurai toutefois à dire aussi un mot de chacun des autres modes ; car, leurs rôles respectifs bien définis, on se rendra plus facilement compte de celui qui est réservé au subjonctif.

Il y a en français quatre modes : l'indicatif, le conditionnel, le subjonctif et l'impératif (1).

Je m'occuperai tout d'abord des deux premiers. L'occasion de parler du dernier se présentera plus loin.

L'indicatif et le conditionnel marquent les *actes affirmatifs*.

Par le premier, on affirme qu'un rapport entre un sujet et un attribut existe ou n'existe pas réellement, est ou n'est pas vrai.

Par le second, on affirme que, dans un cas supposé, un rapport existerait ou n'existerait pas réellement, serait ou ne serait pas vrai (2).

(1) L'infinitif et le participe, qui ne marquent point par eux-mêmes d'actes relatifs aux rapports, ne sont pas des modes ; ils peuvent néanmoins remplacer des modes.

(2) Les propositions affirmatives, — comme aussi du reste toutes les autres sortes de propositions, — peuvent être positives ou négatives. Cf. la Grammaire française de MM. Delbœuf et Roersch, 2me édit., § 144.

Celui-ci n'est qu'un mode affirmatif secondaire. L'indicatif est le mode de l'affirmation proprement dite, le mode affirmatif par excellence.

Pour le subjonctif, laissons M. Gantrelle (1) faire justice des définitions qu'on en a données avant lui :

Parmi les grammaires françaises que nous avons pu consulter, les plus complètes et les meilleures, à notre avis, ont ce défaut qu'elles prennent un cas particulier pour le caractère général du subjonctif. Citons d'abord Lemare, qui a été souvent copié. « Le subjonctif, dit-il, exprime l'action comme *voulue* par une personne ou par un être quelconque. » Bescherelle dit à son tour : « Dans la théorie nous ferons voir, au moyen de nombreuses analyses, que le véritable génie du subjonctif est d'indiquer une action ou une chose comme terme d'une *volonté* annoncée dans une proposition antécédente, proposition qui peut être exprimée ou sous-entendue. » Nous aurons l'occasion de montrer combien ces analyses sont forcées, ou plutôt combien elles sont impossibles. Poitevin, qui a fait faire un grand pas à la science grammaticale, s'exprime ainsi : « Tout verbe est employé au subjonctif quand il se trouve sous la dépendance d'un verbe exprimant *la crainte, le désir, la volonté, la supposition, la défense,* et toute autre idée qui éveille l'incertitude du résultat espéré, de la fin attendue. » Il commence, comme on voit, par cinq cas particuliers, et comme la liste est loin d'être complète, il termine par quelque chose de plus général : « *toute idée qui éveille l'incertitude du résultat espéré, de la fin attendue.* » Mais le subjonctif s'emploie souvent dans la proposition subordonnée sans que le verbe principal éveille l'incertitude d'un *résultat espéré*, d'une *fin attendue.*

Si nous faisons cette critique, à laquelle nous pourrions en ajouter d'autres, c'est uniquement pour montrer comment un nouvel essai sur le subjonctif français a pu ne pas nous sembler tout à fait inutile.

Voici maintenant l'opinion de M. Gantrelle lui-même (2) ; il importe d'autant plus de la citer qu'elle est encore généralement suivie en Belgique :

Le subjonctif, à ne regarder qu'à l'étymologie du mot, est le mode du verbe qui est lié et subordonné à un autre mode ; on le conçoit d'ordinaire comme dépendant d'un verbe exprimé ou sous-entendu.

Si l'on examine sa véritable nature, sa signification la plus générale, c'est le mode qui exprime la non-réalité, une simple conception de l'esprit, et de là le doute, l'incertitude dans laquelle on est sur l'existence réelle d'un fait. Tandis que l'indicatif présente un fait comme positif, certain, existant réellement, le subjonctif l'énonce comme douteux, incertain, n'existant que dans la pensée.

(1) Revue de l'Instruction publique, 1863, p. 282.
(2) Revue de l'Instruction publique, 1863, pp. 281 et 282.

« La terre est ronde », voilà la réalité, le fait positif. « L'instituteur désire que ses élèves *fassent* des progrès », voilà, dans la proposition subordonnée, une simple conception de l'esprit ; il *n'est pas certain* que l'objet du désir exprimé se réalise. De même, « il me semble que mon cœur *veuille* se fendre par la moitié » exprime un fait douteux ou plutôt invraisemblable, qui n'existe que dans la pensée de Mad. de Sévigné.

Le subjonctif peut bien exprimer aussi un fait réel, mais on ne le considère que dans ses rapports avec l'idée contenue dans la proposition principale, et on l'énonce comme paraissant ou ayant paru *incertain*. Si je dis « je m'étonne que vous *soyez* venu », vous êtes réellement venu ; mais je ne le pensais pas ; votre arrivée excite mon étonnement parce qu'elle a été *douteuse* pour moi ; le subjonctif exprime ici un rapport de *cause*.

Tel est le caractère général du subjonctif français comme du subjonctif latin.

M. Gantrelle a tâché de résoudre la difficulté que présente pour sa théorie l'emploi du subjonctif dans le cas de faits réels, certains. L'exemple *Je m'étonne que vous soyez venu* paraît choisi à souhait. Il faut cependant bien remarquer que, si l'on ne s'est pas attendu au fait dont on s'étonne, cela n'implique pas nécessairement que l'on ait douté de sa réalisation : d'ordinaire, quand on ne s'est pas attendu à une chose, on n'y a pas pensé du tout.

Mais prenons d'autres phrases :

Il est tout naturel que vous soyez venu.

Expliquera-t on celle ci comme la précédente : « Vous êtes réellement venu ; mais je ne le pensais pas ; votre arrivée me paraît toute naturelle, parce qu'elle a été douteuse pour moi ; le subjonctif exprime ici un rapport de cause » ?

Vous êtes affligé ; si je dis : *Je conçois que vous soyez affligé*, est-ce que je cherche à vous faire comprendre que j'ai d'abord douté si vous vous affligeriez, et qu'à présent je conçois votre affliction précisément à cause de mon incertitude passée ?

La catégorie la plus nombreuse de faits réels énoncés au subjonctif est celle des faits réels présentés comme objets d'appréciations ou causes de sentiments ; formulera-t-on pour eux cette règle : lorsqu'un fait certain devient objet d'appréciation ou cause de sentiment, et qu'on veut l'énoncer comme tel, on est obligé (du moins en général) d'indiquer que ce fait certain a d'abord paru incertain ?

Enfin, M. Gantrelle, à prendre sa théorie dans l'ensemble, ne fait-il pas intervenir bien plus que de raison le doute, l'incertitude dans le fonctionnement de la pensée ? *Doutons*-nous dans tous les cas où nous n'*affirmons* pas ? *Penser à*, par exemple, n'est pas *affirmer*, mais ne pouvons-nous *penser à* sans *douter* ? *Vouloir* n'est pas *affirmer* ; mais est-il vraisemblable que nous manifestions nos volitions, même les plus impérieuses, en faisant entendre que nous *doutons* de leur exécution ? M. Gantrelle n'a t-il pas pris, lui aussi, « un cas particulier pour le caractère général du subjonctif » ?

J'ai dit que l'indicatif et le conditionnel sont des modes affirmatifs. Le subjonctif et l'impératif ne marquent-ils jamais des rapports affirmés ?

L'impératif n'en marque jamais.

Le subjonctif en marque seulement :

a) quand son plus-que-parfait s'emploie en guise de conditionnel passé ;

b) dans les expressions *je ne sache pas* et *que je sache*, « imitations du latin restées isolées » en leur genre (1).

Mais ce ne sont pas là des emplois du subjonctif proprement dit ; ce sont des vestiges du conditionnel latin : on sait que les Latins se servaient des mêmes formes pour le subjonctif et pour le conditionnel.

Le subjonctif proprement dit, pas plus que l'impératif, n'indique jamais aucune espèce d'affirmation.

Le rôle de l'impératif, moins étendu que celui du subjonctif, est facile à déterminer : c'est le mode par lequel on invite quelqu'un, à qui l'on s'adresse, à réaliser un rapport. Ce rapport est non affirmé ; mais la destination particulière de l'impératif est d'exprimer *l'invitation à le réaliser*.

A côté de ce mode spécial de l'invitation, le subjonctif ne sera-t-il pas le mode par excellence des propositions non affirmées, comme l'indicatif est le mode par excellence des propositions affirmées ?

En étudiant les diverses opérations de l'esprit, nous trouverons qu'il y a trois sortes de rapports non affirmés :

(1) M. Gantrelle, Revue de l'Instruction publique, 1863, p. 379, et 1864, p. 36.

les rapports auxquels on pense
les rapports que l'on conçoit
les rapports que l'on veut } sans les affirmer,

et nous constaterons que, — si l'on excepte les rapports non affirmés rendus par l'impératif, — ce sont précisément et exclusivement ces trois sortes de rapports qui s'énoncent au subjonctif.

Ce qui caractérise le subjonctif à son origine, c'est l'insertion, entre le radical verbal et la désinence, d'un exposant qui paraît avoir été un simple allongement marquant qu'on appuyait sur le verbe.

Or, si le subjonctif est un mode dans lequel on appuie sur le verbe, ne semble-t-il pas naturel d'exprimer par son moyen les *rapports non affirmés* que j'ai énumérés :

le rapport *voulu*, sur lequel se porte le mouvement de la volonté ;

le rapport *conçu*, que l'entendement crée en quelque sorte ;

le rapport *auquel on pense*, sur lequel la réflexion s'arrête ?

PREMIÈRE PARTIE.

Subjonctif régi par des verbes.

I. Dans l'énonciation d'actes de l'intelligence.

L'entendement discursif, considéré dans ses actes divers, est la faculté de *penser à*, de *concevoir* et d'*affirmer* (1).

Quand il *affirme* un rapport, il a auparavant *pensé à* et *conçu* : en effet, il a pensé à deux ou plusieurs choses et, en les comparant, à leur rapport, et il a conçu ces choses ainsi que leur rapport.

Par contre, il peut *penser à* un rapport ou *concevoir* un rapport sans aller jusqu'à l'*affirmer*. Il y a donc :

(1) Tous les actes de l'entendement discursif se ramènent aux actes de *penser à*, de *concevoir* et d'*affirmer*. Voir l'ouvrage de M. Ch. Loomans, professeur émérite et ancien recteur de l'Université de Liège : *De la connaissance de soi-même, essais de psychologie analytique*, 2me édit., Paris, 1883, pp. 240 et s.

des rapports auxquels on pense et qu'on n'affirme pas,
des rapports que l'on conçoit et qu'on n'affirme pas.

* * *

Je suppose que vous soyez peintre.

J'affirme l'acte de mon esprit : « je suppose » ; mais le rapport des termes *vous* et *peintre*, je le *conçois* sans lui attribuer la réalité, *sans l'affirmer*.

Je suppose que vous êtes peintre.

Ici, j'énonce affirmativement le rapport des termes *vous* et *peintre*, pour faire entendre que je crois à sa réalité.

* * *

Je doute que ces poteries soient anciennes.

J'affirme que je doute de la réalité du rapport indiqué dans la subordonnée, rapport *auquel je pense sans l'affirmer* (1).

* * *

On peut émettre un jugement négatif en affirmant négativement le rapport qui en est l'objet :

Ces poteries ne sont pas anciennes.

Mais on a souvent des raisons pour énoncer positivement le rapport sur lequel porte un jugement négatif :

Je nie que ces poteries soient anciennes.

Cette phrase s'emploie pour marquer opposition entre la négation et une proposition positive avancée par autrui. On reprend celle ci avec sa forme positive ; seulement, comme on ne l'admet pas ainsi formulée, elle devient une proposition *à*

(1) «... Suspendant mon jugement, dit M. Loomans, je ne fais pas acte de connaissance ; faire attention, comparer, examiner, douter, c'est *penser à*..., mais ce n'est pas connaître la chose, juger qu'elle est, pas plus qu'instruire un procès n'est rendre un jugement. » (*Ibid.*, p. 139.)

Quant à la construction de *si* avec un mode affirmatif après une principale exprimant le doute, l'incertitude ou l'ignorance, on sait qu'elle forme une interrogation indirecte. (Voir M. Lapaille, Grammaire française, 2me édit., § 311).

laquelle on pense et qu'on n'affirme pas, tandis que l'on affirme, dans une autre proposition, l'acte négatif qu'on y oppose.

Je ne crois pas que ces poteries soient anciennes.

Cette phrase peut s'employer quand on a d'abord pu croire soi-même, ou qu'une autre personne a pu ou pourrait encore croire à l'ancienneté des poteries. Elle peut aussi s'employer quand on ne veut pas se montrer assez sûr de son jugement pour oser appliquer l'affirmation négative au rapport de la subordonnée ; car si l'on dit, en appliquant à la seconde proposition l'affirmation négative : « Je crois que ces poteries ne sont pas anciennes », on se prononce d'une manière déjà plus décidée. Que le lecteur compare encore les deux exemples suivants, pour bien saisir la dernière distinction :

Je ne crois pas qu'il soit rentré.
Je crois qu'il n'est pas rentré.

Le subjonctif se trouve même après des verbes comme *dire* accompagnés d'une négation :

Je ne dis pas qu'il soit mon ami.

— Cependant le complément naturel de *dire*, qui équivaut ici à *affirmer*, serait « qu'il est mon ami ». — Cela est vrai ; mais il ne faut pas considérer la proposition « qu'il soit mon ami » comme répondant à « je dis », de manière à former avec « je dis » un ensemble sur lequel porterait la locution adverbiale de négation : c'est celle-ci qui constitue avec « je dis » un ensemble ; et cet ensemble, on l'oppose à la proposition subordonnée, dans laquelle s'énonce un *rapport objet de la pensée et non affirmé :* qu'il soit mon ami, je ne le dis pas.

Quand on s'exprime comme suit :

Je ne dis pas qu'il est mon ami,

la subordonnée répond au verbe *dire* pris à part, et le sens est : dire qu'il est mon ami, je ne le fais pas (1).

(1) Cf. MM. Delbœuf et Roersch, Gramm. franç., 2me édit., § 243,2.

* * *

Pensez-vous que ces nouvelles soient vraies ?

Je présente le rapport des termes *nouvelles* et *vraies* à votre *pensée*, à votre jugement, tout en *y pensant* moi-même.

Croyez-vous que l'homme doit conformer sa conduite aux lois de la morale ?

Je ne vous fais point juge du rapport de la seconde proposition ; je vous demande seulement si l'acte de « croire que l'homme doit conformer sa conduite aux lois de la morale » peut être affirmé de vous.

* * *

S'il y a des rapports auxquels on pense pour vérifier s'ils existent réellement, il y en a d'autres dont la réalité est connue et auxquels on pense sans que celle-ci soit mise en question. L'intelligence, qui *pense à* pour connaître, est aussi capable de *penser à* ce qu'elle connaît déjà. Conservant ses connaissances antérieures, elle peut certes les reproduire pour les affirmer encore ; mais elle peut aussi les rappeler pour simplement *y penser* en vue d'aboutir à des affirmations toutes différentes de celle de ces connaissances mêmes (1).

Quand je dis :

Je reconnais que vous m'avez averti,
Je sais "
Il est certain "
Il est vrai "

l'acte de mon entendement tendant à « reconnaître » le fait de la seconde proposition, j'affirme naturellement ce fait.

Au contraire, le second verbe est au subjonctif quand je dis :

Il est bon que vous m'ayez averti.

Pourquoi ?

Je pense au fait réel et connu de la subordonnée sujet, et

(1) Cf. M. Loomans, ouvr. cité, pp. 245 et s.

l'acte de mon esprit tend, non pas à vérifier, à reconnaître, à affirmer ce fait, mais à l'apprécier. L'affirmation qui résulte de mon jugement est celle de mon appréciation. Quant au rapport de la subordonnée, je l'énonce comme un *rapport auquel je pense et que je ne me propose pas d'affirmer actuellement*, bien qu'il soit réel et connu.

Lorsque notre entendement, qui est discursif, affirme ainsi un rapport nouveau, en *pensant à* un rapport déjà précédemment connu, il n'est pas à craindre que celui-ci soit considéré comme non réel, parce qu'il n'est pas affirmé actuellement. « Tout enchaînement de connaissances, dit M. Loomans (1), implique la conservation de ce qu'on a connu. Sans cette puissance de conservation, l'entendement ne pourrait employer avec certitude des propositions déjà démontrées, mais serait obligé de refaire à chaque instant les mêmes raisonnements. » — « Lorsque, dit Maine de Biran (2), l'ensemble des actes ou procédés intellectuels qui établissent une vérité ou une relation plus ou moins éloignée entre deux idées a été exécuté une fois, le rappel des signes motive les mêmes jugements et assure l'esprit que les mêmes relations sont toujours les mêmes, sans qu'il ait besoin de les vérifier de nouveau et de recommencer les mêmes opérations. » D'ailleurs, la manière même dont une appréciation est formulée indique si le fait apprécié est ou n'est pas tenu pour réel.

La phrase que nous avons vue plus haut

Je conçois que vous soyez affligé

exprime aussi une sorte d'appréciation : je *pense au* fait de votre affliction en le comparant à ses causes, et j'affirme que je le conçois, c'est-à-dire que je le trouve explicable, naturel.

---

(1) *Ibid.*, p. 247.

(2) Œuvres inédites de Maine de Biran publiées par E. Naville, Paris, 1859. t. II, p. 233.

Subjonctif régi par des verbes.

II. Dans l'énonciation de modifications de la sensibilité intellectuelle.

Les verbes qui expriment, soit par eux-mêmes, soit avec un attribut, des sentiments intellectuels ou des manifestations de sentiments intellectuels, régissent le subjonctif, à part certains cas dont il sera question plus loin :

Je suis heureux qu'il soit venu.
Je suis triste qu'il ne soit pas venu.
Je regrette qu'il ne soit pas venu.
On se plaint qu'il ne soit pas venu.

C'est encore l'analyse psychologique qui nous fera découvrir la raison de cet emploi du subjonctif.

La sensibilité intellectuelle est provoquée par la pensée des biens et des maux (1). Des faits sont pour nous des biens ou des maux, selon qu'ils satisfont ou qu'ils contrarient notre « énergie individuelle et personnelle » (2). Aussitôt que notre attention s'y arrête, aussitôt que nous *y pensons*, notre « énergie » est modifiée, et nous éprouvons des sentiments agréables ou désagréables (3).

Les rapports des propositions subordonnées interviennent donc dans l'acte de la sensibilité intellectuelle comme des rapports *auxquels nous pensons*. Nous les énonçons aussi comme tels, et *nous ne les affirmons pas actuellement*, bien que leur réalité nous soit connue. Nous affirmons les sentiments que nous éprouvons et dont nous avons conscience : « Je suis heureux », « je suis triste »... ; puis vient le mot *que* marquant la relation que les propositions ont entre elles ; et nous ajoutons enfin les rapports auxquels nous pensons et dont la considération agit sur notre sensibilité.

(1) Cf. M. Loomans, ouvr. cité, p. 356.
(2) Cf. M. Loomans, *ibid.*, pp. 142 et 143.
(3) Cf. M. Loomans, *ibid.*, p. 357.

* * *

Quelques verbes exprimant un sentiment ou la manifestation d'un sentiment peuvent encore se construire avec *de ce que*, au lieu de *que*, comme dans l'ancien français. En ce cas, ils régissent l'indicatif ou le conditionnel :

Il se plaint de ce que vous l'avez compromis.
Il se plaint de ce que vous l'auriez compromis.

Dans cette construction, c'est par le pronom *ce* que la cause de la plainte est représentée d'abord et mise dans la dépendance du verbe *se plaindre* ; puis la proposition introduite par *que* vient expliquer *ce*, en *faisant connaître* le fait qu'il annonce. Or, un fait réel ou tenu pour tel par celui qui se plaint se fait nécessairement connaître par l'un ou l'autre des modes affirmatifs : par l'indicatif, quand la personne qui parle veut l'affirmer comme y croyant elle-même ; par le conditionnel, quand elle ne veut l'affirmer que pour compte d'autrui et sous réserves.

* * *

L'indicatif est aussi employé après *se plaindre que*, quand on donne à *se plaindre* la signification de *dire*, *prétendre en se plaignant* :

Parle. Phèdre se plaint que je suis outragé.
Qui m'a trahi ? Pourquoi ne suis-je pas vengé ? (Rac.)

La mouche, en ce commun besoin,
Se plaint qu'elle agit seule, et qu'elle a tout le soin. (La Font.)

* * *

Espérer régit l'indicatif :

J'espère que notre ami guérira.

Qu'est-ce qui donne lieu au sentiment d'espérance ?

La *prévision* (1), soit nette, soit vague, d'un bien futur. Or, dans la subordonnée, on doit *faire connaître* sa prévision.

(1) Cf. M. Loomans, ouvr. cité, p. 356.

Ayant quelque prévision que le rapport de la subordonnée *se réalisera*, je vous en fais part en énonçant ce rapport à l'indicatif.

* * *

Après *craindre*, on emploie le subjonctif avec *ne* :

Je crains que notre ami ne meure (1).

Ne sert ici à marquer le *désir* que la dernière proposition ne devienne pas vraie (2). L'intervention de la *volonté* se manifeste donc dans cette construction. Cette intervention s'explique aisément par la dépendance et la pénétration réciproques des facultés (3).

SUBJONCTIF RÉGI PAR DES VERBES.

III. DANS L'ÉNONCIATION D'ACTES DE LA VOLONTÉ INTELLECTUELLE.

Une dernière sorte de rapports non affirmés est celle des *rapports voulus et non affirmés*. Ils se rendent aussi par le mode subjonctif :

Je désire, je veux qu'il lise ce livre, qu'il aille voir ce pays.

Ils constituent une espèce distincte. *On y a pensé*, il est vrai, et *on les a conçus* avant de *vouloir* leur réalisation ; mais c'est de l'acte final qu'ils tiennent leur caractère particulier, tout comme les rapports *affirmés*, auxquels il a aussi d'abord fallu *penser* et qu'il a fallu *concevoir*. C'est en tant que voulus et non affirmés qu'ils s'énoncent au subjonctif, et non pas

(1) Lorsque la subordonnée est négative, cette particule *ne* se confond avec celle qui fait partie de la locution *ne pas*, et l'on dit, par exemple : *Je crains qu'il ne guérisse pas*, pour : Je crains qu'il *ne ne* guérisse pas. (MM. Delbœuf et Roersch, ouvr. cité, § 230).

(2) Cf. M. D. Gilles, *De l'Emploi de la négation dans la langue française*. (*Le Progrès*, 1877, nº 28).

(3) Cf. M. Loomans, ouvr. cité, p. 149.

comme objets de la réflexion ou comme conçus : car la volonté elle-même porte directement sur eux. Il suffit, pour s'en convaincre, de les considérer dans des propositions indépendantes :

Qu'ils se hâtent !

* * *

Lorsque, après les verbes exprimant une décision ou un autre acte analogue d'un individu ou de l'autorité publique, on a l'intention d'annoncer, de déclarer (1), d'*affirmer* ce qui aura lieu en vertu de la décision, on se sert de l'indicatif dans la proposition subordonnée :

J'ai décidé que cet anniversaire sera fêté dignement.

Ordonné qu'il sera fait rapport à la cour
Du foin que peut manger une poule en un jour. (RAC.)

DEUXIÈME PARTIE.

Cette *Étude* n'étant point destinée à la jeunesse des écoles, mais aux lecteurs du *Muséon*, je passerai sous silence tout ce qu'il est facile de suppléer, et je ne traiterai plus que les questions qui présentent certaine difficulté.

SUBJONCTIF DANS DES PROPOSITIONS RELATIVES.

Je cherche un chemin qui conduise à ce village.

La proposition « qui conduise à ce village » a son verbe au subjonctif, parce qu'elle exprime une détermination *conçue et non affirmée*. Je cherche un chemin auquel s'applique cette détermination conçue « qui conduise à ce village ».

(1) Cf. M. Gantrelle, Revue de l'Instruction publique, 1863, pp. 371 et 372.

* * *

Quand le subjonctif se rencontre dans des propositions relatives se rapportant à un nom (1) précédé d'un superlatif ou d'un des adjectifs *premier*, *dernier*, *seul*, *unique*, il doit toujours s'expliquer d'une manière analogue : ces propositions ont leur verbe au subjonctif chaque fois que les déterminations qu'elles énoncent sont présentées comme *simplement conçues :*

Les Egyptiens sont les premiers [hommes] qui aient bien connu les règles du gouvernement.

Le sens est : Les Egyptiens sont les premiers hommes à qui s'applique cette détermination conçue « qui aient bien connu les règles du gouvernement » ; ou, pour me faire mieux comprendre : comme hommes « qui aient bien connu les règles du gouvernement », comme hommes auxquels s'applique cette détermination conçue « qui aient bien connu les règles du gouvernement », les Egyptiens sont les premiers.

C'est la plus belle fleur qu'on puisse trouver en ce pays.

Comme fleur « qu'on puisse trouver en ce pays », comme fleur à laquelle s'applique cette détermination conçue « qu'on puisse trouver en ce pays », celle-ci est la plus belle.

Le chien est le seul animal dont la fidélité soit à l'épreuve.

Comme animal auquel s'applique cette détermination conçue « dont la fidélité soit à l'épreuve », le chien est le seul.

* * *

C'est encore ainsi qu'il faut rendre compte de l'emploi du subjonctif dans les propositions relatives suivantes :

Le public n'est pas un juge qu'on puisse corrompre. (Boil.).

Le public n'est pas un juge auquel s'applique cette détermination conçue « qu'on puisse corrompre ».

(1) Ce nom peut être sous-entendu.

S'il y a peu d'orateurs, y a-t-il bien des gens qui puissent les entendre ? (LA BRUY.).

Y a-t-il bien des gens auxquels s'applique cette détermination conçue « qui puissent les entendre » ?

Si c'est un homme à qui l'on puisse se fier, nous le consulterons sur cette affaire.

Si c'est un homme auquel s'applique cette détermination conçue « à qui l'on puisse se fier »...

SUBJONCTIF DANS DES PROPOSITIONS INTRODUITES PAR *qui* équivalant à *que il, que elle*, etc.

Il y a des propositions dans lesquelles *qui* équivaut à *que il, que elle*, etc. Il va sans dire qu'elles ne sont pas des propositions relatives.

« Cet emploi de *qui*, que la langue française a emprunté du « latin, a lieu dans quelques locutions spéciales :

« *Sur les éloges que l'envie*
« *Doit avouer* qui (= que ils) *vous sont dus,*
« *Vous ne voulez pas qu'on appuie* (LA FONT.)

« et surtout dans certaines propositions négatives où la pre- « mière proposition contient un adjectif précédé de *si* ou de « *tellement*, ou encore un verbe accompagné de *tant* :

« *Il n'est* si *bon cheval* qui (= que il) *ne bronche.* (ACAD.)

« *Il n'est temple* si *saint des anges respecté*
« Qui (= que il) *soit contre sa muse un lieu de sûreté.*
(BOIL.) » (1)

Dans ces phrases négatives, *si, tellement, tant* marquent une intensité purement conçue, dont l'existence est même niée, et la proposition introduite par *qui* équivalant à *que il, que elle*, etc. exprime un effet pareillement *conçu* de cette intensité. De là, dans les deux derniers exemples, les subjonctifs *bronche* et *soit*.

(1) *Courrier de Vaugelas*, 1877, pp. 73 et 108, passim.

Subjonctif après les expressions indéfinies *qui que, quoi que, où que, quel que, quelque... que, si... que, pour... que.*

Les propositions commençant par ces expressions indéfinies sont hypothétiques, et le rapport y est *conçu et non affirmé* :

Quoi que vous écriviez, évitez la bassesse. (Boil.)

Tant que vous voudrez absolument faire le bien, Protésilas sera prêt à le faire avec vous pour conserver l'autorité ; mais, si peu qu'il sente en vous de facilité à vous relâcher, il n'oubliera rien pour vous faire retomber dans l'égarement. (Fén.)

L'expression *tout que* n'a rien d'indéfini, et les propositions introduites par elle n'ont rien d'hypothétique ; le rapport s'y affirme :

La Grèce, toute polie et toute sage qu'elle était. (Boss.)

Subjonctif après quoique, malgré que, bien que.

Les locutions *quoique, malgré que, bien que* régissent le subjonctif, parce qu'elles proviennent d'expressions indéfinies employées hypothétiquement.

Quoique se rencontre à partir du XIVe siècle :

Hé, m'amie, dist-il, hé car ne m'oubliez,
Quoique je soie pauvre et mal enlinagiez.
(Baud. de Seb., III, 89.)

« C'est, dit Littré, la locution *quoi que* qui est devenue une conjonction adversative. » On a fait suivre la conjonction *quoique* du même mode que la locution *quoi que*, par analogie.

Malgré que est usité seulement avec le verbe *avoir*, de cette façon : malgré que j'en aie, malgré qu'il en ait, etc. *Malgré que* veut dire *quelque* mauvais gré que ; *quelque* est dans la pensée. Dès lors, il est clair que nous avons avec *malgré que* le même emploi du subjonctif qu'avec *quelque... que*.

La locution *bien que* correspond au néerlandais *hoewel* et à l'allemand *wiewohl*. Elle vient elle-même de *combien que*, expression indéfinie qui a disparu au XVIe siècle, époque où se rencontre pour la première fois *bien que*.

XIIIe s. Combien que debonnaire soie, Se por honte ne le laissoie, Ne me tendroie de vous batre. (*La Rose*, 8557.)

XIVe s. Combien que tu soies de jeune auge, toutesvoies de jour en jour t'assault la mort. (*Ménagier*, I, 6.)

Combien que les stoyciens dient que.... (ORESME, *Eth.*, 223.)

XVe s. Combien que aucuneffois les saillyes soient bien necessaires, si sont elles bien dangereuses pour ceulx de dedans une place. (COMM., II, 11.)

XVIe s. Combien que la chose soit telle que, tant plus serait remembrée, tant plus elle plairoit à vos seigneuries. (RAB., *Garg.*, I, 1) (1).

SUBJONCTIF APRÈS *sans que*.

Pourquoi le verbe de la subordonnée est-il au subjonctif dans cette phrase : « *Je ne puis parler sans qu'on m'interrompe* » ? N'interrompt-on pas effectivement ?

On interrompt effectivement ; mais il faut bien remarquer que la pensée est : Parler sans qu'on m'interrompe je ne puis. « Sans qu'on m'interrompe » se rattache uniquement à *parler* pris dans un sens général. Or, quand on dit d'une manière générale « parler sans qu'on m'interrompe », le rapport entre *on* et l'action d'*interrompre* est vraiment énoncé comme *purement conçu*. « Je ne puis » porte sur l'ensemble formé par le reste de la phrase : parler sans qu'on m'interrompe, cela, je ne le puis.

Si CONJONCTION HYPOTHÉTIQUE.

La conjonction *si* introduisant une *condition* régit :
EN FRANÇAIS, l'indicatif (proprement dit) ;
EN LATIN, également l'indicatif.

(1) Voir dans le dictionnaire de Littré l'historique du mot *combien*.

La même conjonction introduisant une *supposition* régit : EN FRANÇAIS, l'imparfait de l'indicatif, lequel a alors la signification d'un conditionnel présent ; le plus-que-parfait de l'indicatif et le plus-que-parfait du subjonctif, lesquels ont en ce cas la valeur de conditionnels passés ;

EN LATIN, le présent et le parfait du subjonctif, ou l'imparfait et le plus-que-parfait du subjonctif, lesquels s'emploient tous alors comme formes de conditionnel.

Ainsi, quoique introduisant des hypothèses, cette conjonction ne régit jamais, pas plus en latin qu'en français, le subjonctif proprement dit.

Pour en découvrir la raison, il faut rechercher sa signification ancienne.

On lit dans le *Dictionnaire étymologique latin* de MM. Bréal et Bailly, au mot *si* : « Anc. lat. *sei*. Le sens paraît avoir été *en cette façon, ainsi*. Cf. l'adv. *si-c* qui ne diffère de *si* que par l'addition de l'enclitique *c*, que nous avons aussi dans *hi-c*, *tun-c*, *nun-c*, etc. »

En passant dans l'italien et dans le français, l'adverbe *si-c* perd même l'enclitique *c*, et devient *si* tout court.

Au lieu de *si* (anc. lat. *sei*), on disait en osque *svai*, en ombrien *svē*, en grec εἰ pour σϜει, αἰ (hom., lesb., lac., héracl., él.) pour σϜαι, et ἠ (béot.) pour σϜη.

Qu'à ces mots l'on compare maintenant le gothique *sva* signifiant également *ainsi*, avec ses modifications tant en gothique même que dans les diverses autres langues germaniques :

Gothique *sva* (corrélatif *svē*), *svah*, *svaei* ; ancien allemand *sva* ; anglo-saxon *sva* ; danois *saa* ; suédois *så* ; anglais, islandais et allemand *so* ; néerlandais *zoo* (archaïque *soo*).

Si, qui est le même mot que *sic*, est aussi le même mot que *sva* et *zoo*.

Or, tout comme *si*, le néerlandais *zoo* est à la fois adverbe et conjonction ; et toutes les acceptions qu'on a données à *si*, on les a aussi données à *zoo*. Que l'on étudie bien le mot *zoo*, et l'on comprendra mieux le mot *si*.

Zoo qui, en tant qu'adverbe, a le sens de *ainsi*, a pris successivement, comme conjonction, les significations de *dès que*, *lorsque*, *quand*, *en cas que*. Comme conjonction, il a donc dans le principe une valeur temporelle ; celle-ci ne se perd même pas entièrement dans les propositions hypothétiques.

Pareillement, *si* conjonction a au fond une valeur temporelle ; et celle-ci était probablement encore quelque peu sensible pour les Latins dans les propositions hypothétiques. Voici quelques exemples du *si* latin se traduisant par *dès que*, *lorsque* ou *quand* :

Jam ego revortor intro, si ex his, quae volo, exquaesivero.
(Pl., *Capt.* II, 2, 1.)

Atqui voltus erat multa et praeclara minantis,
Si vacuum tepido cepisset villula tecto.
(Hor., *Sat.* II, 3, 9-10.)

Praeterea, si nona diem mortalibus almum
Aurora extulerit radiisque retexerit orbem,
Prima citae Teucris ponam certamina classis.
(Virg., *Aen.* V, 64-66.)

C'est parce qu'elle a au fond une valeur temporelle, que la conjonction *si* régit les modes affirmatifs.

Conclusion.

Il résulte de ce travail que par leurs modes les verbes marquent effectivement, comme je l'ai dit en commençant, nos actes — les plus directs — relatifs aux rapports entre sujets et attributs.

A côté de l'indicatif et du conditionnel, modes des rapports affirmés, et de l'impératif, mode des rapports que l'interlocuteur est invité à réaliser, le subjonctif est celui des *rapports auxquels on pense, que l'on conçoit ou que l'on veut sans les affirmer*.

Toutes mes investigations ont confirmé cette théorie ; et celle-ci, à son tour, a fait voir que l'emploi du subjonctif est très régulier en français, et parfaitement conforme aux lois psychologiques.

Joseph Schreiber
Dr en philosophie et lettres, Dr en droit
professeur à l'Athénée royal de Bruxelles

PRIÈRES EN LANGUE MAM.

En dehors de l'*arte* du R. P. Reynoso devenu presqu'introuvable aujourd'hui et dont un résumé se rencontre dans le *cuadro descriptivo* de Don Pimentel, je ne sache pas que rien ait été publié sur la langue Mame, parlée jadis dans la plus grande partie du Soconusco et dans le nord du Guatémala. Cet idiôme appartient incontestablement à la famille Maya-Quiché. Ainsi que nous nous sommes efforcés de l'établir dans un mémoire dont la publication ne se fera pas, nous l'espérons trop attendre, le Mam ou *Zaklohpakap* tient une situation, en quelque sorte intermédiaire entre les dialectes du groupe Occidental tels que le Quiché et le Pokamam et ceux du groupe Oriental (Tzendale et Maya). Toutefois, il se rapproche davantage des premiers. Quoiqu'il en soit, nous espérons être agréable au lecteur, en lui présentant ici quelques prières chrétiennes en langue Mam ainsi que les demandes pour le mariage, ces dernières avec traduction Espagnole. Le tout est tiré d'un manuscrit ayant fait partie de la collection Brasseur de Bourbourg, sous le titre suivant : « Le doctrina christiana en la langua Mam, hallada « entre los papeles que quedaron del defunto sr: presbitero « D. Manuel Fuentes, cura que fue de San Miguel Ixtlahuacan. »

L'auteur lui-même de ce travail l'avait fait précéder de ce préambule : « Le doctrina Cristiana en la langua Mab (Mam) « va porque solo assise endevinde, porque en la cama savemos, « pero nole savemos loque se explica, quedamos ygarados « como quando andamos en una profunda obscuridad en la « tierra. »

El Senal de la cruz (1).

Ti quia gil tini quial tih christiano ati tilil tih obligacion *sea* ga kanonté tunti quia *ciitz la* ganima ala santa Cruz de gahau Jesu Cristo ga giipiċ puh lalel, utah quimi tu col ven gi te gapah, vixte gahlab quixtoc, yctsun tun uco, gel tililtih tun gelle cuntè, tun gi tsivan gugiix, uc gi vincha oxe cruz, tenenel gapalah tun go colet tun Dios tesa miva nittsinavil, tacab tah gitsi tun go colet tun Dios tela mivaniltsi ppacab, toxin tivah, ganimu sex go colet tun Dios tela mivanil tsi tsun gibin chan ycta tuntechal.

El Padre nuestro.

Gamân tuh quiah atavanelxi cumantsi ge tixtalbil, tsahgiit tahgualil, tixtalbil, tiven tsa tuguix tsah, ycxi chixi tuh quiah tontsah ge gagua hunhun gitz nahsam ge gapah tsun gopahen gè, yctselpun tsun ganah sun ge gapah tsun gopahen gè, mitsun gote quehsagè tuh tuh puhlil go tel sante tuhmiva niltsinabil.

è cuva Jesus.

El Ave Maria.

Tsalahyà Santa Maria Anohnella, tun gracia, tuquila tuh lamay Dios avenelxi tanahvatia quixal tiquia gil xuh ixtalvil a Jesus Santa Maria tu chu Dios tuz quiatz tuh tsigih gopoh giamintsume gibah ò hah pah xalotuquil hah gignimi.

Ccuva Jesus.

El Credo.

Tzum goc tzalam Dios gamân ti quia gil vantun vinchal te quiah tuquil tzoh tsun goc salan Jesu Cristo ti quia Jul Dios

(1) Nous avons souligné les mots dont la lecture semble offrir quelque obscurité et remplacé, à l'exemple de l'Abbé Brasseur, par un *g* le signe spécial adopté par les missionnaires Espagnols, pour rendre la gutturale détonnante.

ó cuxya Junvagel ti quia Julan ti chi Jilan tun tuvanel gracia te Dios Espiritu santo ti yxitè tih en xhi xutz vinah S[ta] Maria tuh tvi gih gopah, ucubi ca gajah quixol Poncio Pilato u Jan santsi tu gob tuguix Cruz, u quimi, u muguntsi, u cuvi gatah tuh oxe gih u pitseta tuguix quixol ytse quimini gè, ù tan chixi tuh quiah, ugepun tuh ta van eab Dios mamah ti quia gil van tun, u tsah Jun mahtel ò golte tah culté quixal, ytsè quiminigè, tsun goc salam Espritu Santo, sanctissima yglesia catolica ga qui chemvil quib santos, tsun goc tsalam nahsivil pahlil pitse tenel quiguix tuh tsi gih, ytse gloria.

Ccuva Jesus.

Preguntus para el casamiento.

1° Que Queres?	*Gat auah?*
2° El S[to] matrimonio	*Tzumlac navah.*
3° Y es santo el matrimonio.	*Mam sacramento at lini Gatzaama.*
4° Si, padre	*Aan, at li Caua.*
5° Y quien te lo ha consejado?	*Ani puitsuilac chincauc.*
6° Mi Corayon	*Ial narrah Giincholo.*
7° Y quieren tus Padres	*Mani guebrratz eb tu ana aava*
8° Si Padre	*Niguobratz, at li Cava.*
9° Eres forzada o con todo tu corazon quieres casarte?	*Magui utz fuersa aauech mahitz Chanchal vi aachol la nicavatz?*
10° No, mi padre, lo he pensado bien, y mi corason quiere.	*Ynca, catzin caut la chiuz nauatz Cháanchâ in chat.*
11° Y conosces a el muchacho?	*Maniganau ru hal?*
12° Si, Padre	*Ninax[1] ru.*
13° Y es tu pariente?	*Ma auochchalab ut.*
14° No padre	*Ynga, at caaua.*
15° Y ese muchacho no tiene algun concierto en el pueblo o tiene algun su peccado con tu Hermana o prima?	*Manicanáu dut ma auam tu ix concierto za ti Tinamit maaum ta it popoguil riono hunac la anian?*
16° No, Padre	*Ynga, at cauua.*

A los testigos.

Conocen a estos ?	*Maniquenau eb vuih ebazatain?*
Si, Padre	*Nazanau eb vuuih.*
Son parientes ?	*Maauam quib itziam chi vibil eb vib ?*
No, Padre	*Ynca, at caua.*
Tienen algun otro concierto ?	*Maauam ge chic ilconcierto ?*
No, Padre	*Ynca, at caua.*
Tienen licenzia de sur Padres ?	*Maniguibuuah itna itaua ?*
Si, Padre	*Niguecuuah, at caua.*
Es cierto todo eso o estais mentiendo o os han pagado para venir de testigos ?	*Mayal vil linigucye, malah guctlohe viquim ti testiguil ?*
No, Padre.	*Ynca, at caua.*

A la Puerta de la Yglesia (a los testigos.)

Ya se leyeron las proclamas ?	*Maguivvaguil ityatan quileb?*
Si, Padre.	*Guivvage, at caua.*
Y tienen estos algun impedimiento que el pueblo lo halla dicho ?	*Maauam itpegbal it tzumlahse eb ?*
No, Padre	*Ynga, at caua.*
Y dicen agora lo mismo que quando estos muchachos se prendieron ?	*Mahubavi guvatin holigeye chi vuh nacquebin jal il mouvavio ?*
Si, Padre.	*Hoba ûiam, at caua.*

Cie de Charencey.

LE TEXTE PARISIEN

DE LA

VULGATE LATINE.

VII *(suite)*.

Dans les anciennes bibles, on rencontrait en tête de chaque livre, des arguments ou sommaires, sommaires ou arguments, qui, suivant les temps, les pays ou les systèmes, ont porté les noms de *brevia*, *breves*, *tituli* ou *capitula*. Souvent tous les livres n'ont pas les listes de capitules, mais il est rare aussi que tous les livres en manquent.

Passée l'époque de transition, c'est-à-dire, les vingt ou trente premières années qui suivirent l'édition Parisienne, on ne trouve plus de trace de ces *breves*, *tituli* ou *capitula*. Tout cela disparaît et n'est remplacé par rien ; car les exemplaires de la nouvelle Bible n'ont que les numéros d'ordre des chapitres. C'est là encore un des traits saillants de l'époque moderne. Nous savons cependant, par ailleurs, qu'on s'occupa beaucoup, dès lors, de rédiger des arguments analogues à ceux qui sont demeurés dans les bibles imprimées. Il nous reste, en effet, d'assez nombreux traités de ce genre, dans les documents du treizième siècle ; nous en avons retrouvé plusieurs et on en découvrirait bien d'autres encore, avec un peu plus de loisir ; mais, en revanche, nous ne connaissons qu'un seul manuscrit où les arguments nouveaux soient inscrits à côté du texte des Livres Saints ; c'est le manuscrit 36 de la Bibliothèque Nationale. Dans ce volume, les arguments sont rédigés à l'encre rouge et placés fragments par fragments, aux marges, en regard des passages auxquels ils se rapportent.

C'est également vers cette époque qu'on voit les livres de la Bible se classer, se ranger et se succéder suivant une disposition assez uniforme. Au chaos et à la confusion succèdent l'ordre et l'harmonie. Au commencement du quatorzième siècle, vers l'an 1305, Guido de Vicence, évêque de Ferrare, atteste qu'il y a un ordre généralement reçu « tous les livres contenus « dans la Bible, dit-il, sont au nombre de XXXVI. Bien qu'on « les range quelquefois d'une manière différente, cependant il y « a un ordre qui est observé par les gens instruits et dans « les livres corrects : « *Licet à quibusdam aliter numerentur et « ordinentur, tamen communiter et a doctoribus, in libris cor- « rectis, secundum infrascriptum modum et numerum, ordi- « nantur* (1). » Or, voici quel est l'ordre communément reçu d'après l'auteur de la « *Marguerite* » : Pentateuque, Josué, Juges, Ruth, Rois, Paralipomènes, Esdras, Tobie, Judith, Esther, Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Sagesse, Ecclésiastique, 4 Grands Prophètes, 12 Petits Prophètes, Macchabées, — Evangiles, — Epitres de St Paul, — Actes. — Epitres canoniques — Apocalypse (2). »

Le renseignement, que nous fournit Guido de Vicence, est précieux à un point de vue, car il nous prouve de plus en plus, l'influence exercée par Etienne Langton sur les éditeurs Parisiens. L'ordre, en effet, communément reçu dans les bibles, au dire de l'auteur de la « *Marguerite* », est le même à une exception près, que celui qu'avait adopté et préconisé Etienne (3). Comme cet ordre diffère considérablement de celui des anciennes bibles, il n'est pas possible de se tromper et de ne pas reconnaître ici encore l'action du savant professeur de Paris. C'est Langton qui est l'auteur de l'ordre des livres de la Bible, comme il est l'auteur de la division des chapitres. Cet ordre des livres est resté le même jusqu'à nos jours, à une exception près. Dans la Vulgate clémentine, les Actes des Apôtres ont été placés devant les Épitres de St Paul ; mais c'est le seul changement qu'on a fait

L'influence de Langton, dans la disposition des livres de la

(1) Ms. 15255 de la Bibliothèque Nationale, f° 4, *a*, 2.

(2) Dans la partie en vers, on énumère et on capitule en vers le troisième livre d'Esdras.

(3) Etienne Langton place les *Actes*, après les épitres et avant l'Apocalypse.

Bible, est d'autant plus incontestable, qu'il y a, au commencement du treizième siècle, plusieurs systèmes reçus à Paris sur ce point. Le manuscrit Harléïen 1748, qui est de l'an 1250 environ, nous a conservé quelques renseignements très précieux là-dessus. C'est une bible d'origine anglaise, en tête de laquelle figurent quelques feuillets d'une écriture un peu plus ancienne, sur lesquels on lit d'abord, les arguments des chapitres, sous le titre suivant : « *Capitula V librorum Moysis reliquorumque omnium librorum Veteris Testamenti historicum* (1). » Ces arguments sont suivis d'une liste des livres, *(Ita ordinati sunt libri Bibliae)* : que nous pouvons résumer de la manière suivante : Genèse, Esdras, Tobie, Judith, Esther, Job, *Macchabées*, livres de Salomon (2), Prophètes, *Psautier*, Évangiles, Actes, *Apocalypse*, Épitres canoniques et Épitres de St Paul.

Cette liste, assez différente de celle que nous avons aujourd'hui, dans sa disposition générale, est suivie de la note suivante : « *Ista ordinatio, quae hic ponitur, est secundum anti-* « *quam ordinationem Parisiensem.* » Il y eût donc deux systèmes reçus à Paris, vers l'an 1200, 1220, puisque l'un est qualifié d'*ancien* et l'autre de *nouveau*. C'est, du reste, ce que d'autres notes mettent plus en lumière. On lit, en effet, après Malachie, l'observation suivante : « Il faudrait placer ici les « livres des Macchabées, de cette sorte que ces livres vinssent « en dernier lieu parmi ceux de l'Ancien Testament. Le Psau- « tier devrait, au contraire, venir immédiatement avant les « livres de Salomon. *Telle est*, en effet, *la nouvelle disposition* « *des livres de la Bible.* » On trouve des observations analogues après les Évangiles et après l'épître aux Hébreux.

Il y eut donc, on le voit, deux dispositions reçues à Paris, vers l'an 1200-1220 : l'une, l'*ancienne*, nous a été conservée dans le manuscrit Harléïen 1748 et dans un petit nombre d'autres. La seconde, la *nouvelle*, est celle qu'adopta Langton et qui figure dans la plupart des bibles manuscrites, postérieures à l'an 1220.

Fût-ce Langton qui opéra ces deux remaniements ? — Nous

(1) Ms 1748, feuillet de garde, *b*.

(2) En note, on énumère les livres de Salomon, mais les *Proverbes* sont oubliés.

ne saurions le dire : cela est, à la rigueur, possible ; mais rien ne le prouve et aucun texte ne l'établit. On ne peut donc faire là-dessus que de pures conjectures. Il y a cependant une chose qui se dégage clairement de tous ces faits et de tous ces textes, c'est le crédit dont jouissait Langton, puisque son système a prévalu sur ce point comme sur presque tous les autres. C'est lui qui a fait adopter l'ordre des livres de la Bible, comme c'est lui qui a imposé la capitulation moderne, les *interprétations* communes et peut-être même les versets *a, b, c, d, e, f, g*.

Toutes ces innovations datent de son époque et deviennent usuelles après lui. S'il ne les a pas inventées personnellement de toutes pièces, il en a créé plusieurs et il a suggéré l'idée des autres. C'est, par conséquent, à lui que revient tout l'honneur de ces trois ou quatre marques saillantes qui caractérisent les bibles postérieures à l'an 1200 ou 1220.

On voit maintenant pourquoi et comment Roger Bacon, en parlant du *Texte Parisien*, était compris de tout le monde : l'édition faite à Paris, vers l'an 1210-1220, était réellement une édition de la Bible, au sens moderne du mot, une édition *uniforme*, une édition reconnaissable à trois caractères généraux et extérieurs : 1° à la division par chapitres, 2° aux *interpretationes nominum Hebræorum*, 3° à l'ordre des livres qui se succédaient les uns aux autres d'une façon régulière et constante (1). Tout le monde savait alors de quoi il était question quand le savant franciscain parlait du *Texte Reçu* « Hoc EST PARISIENSE ». Bien que personne ne nous ait laissé là-dessus des renseignements, grâce à Bacon et grâce à l'étude que nous venons de faire sur la forme extérieure des bibles du temps, nous pouvons comprendre ce que veulent dire les *Cor-*

(1) C'est vers la même époque qu'on voit disparaître dans les manuscrits des Evangiles, les Canons d'Eusèbe et l'*Harmonia ad mentem Eusebii*, si usités dans les anciens volumes. Avec une division en chapitres et en versets toute nouvelle, ces deux choses devenaient inutiles : L'apparition de l'une dût amener forcément la disparition de l'autre. Gerson le dit assez clairement au XIVe siècle, dans son Monotessaron Ms. 462 de Gand, f° 36, *a*, 2. — : « (Canorum compositio) « *jam paene recessit ab usu, forte propter Novam in evangeliis prout et in aliis* « *Sacrae Scripturae libris per capitula quotationem*. Ut autem labor veterum « tantus non ex toto periret, etc., etc. »

rectoria, quand ils citent les « *moderni*. » Il est, en effet, bien clair, après tout ce que nous venons de dire, que le mot de « *moderni* » a une signification plus restreinte qu'on ne le soupçonnait jusqu'à cette heure. Dans les « *Correctoria* » du XIII[e] siècle, ce terme désigne évidemment les manuscrits postérieurs à la constitution du *Texte Parisien*, par conséquent, à l'an 1220 ou 1225. Désormais, on ne devra plus appliquer cette expression à une période qui irait jusques au onzième ou au douzième siècle. Les manuscrits copiés durant cette époque, mais antérieurement à l'an 1220, ne sont pas des « *moderni* » ; ce sont des « *antiqui*. » Ceux qui remontent plus haut que l'an mil, doivent être rangés parmi les « *antiquissimi*. »

VIII.

Après avoir décrit le « *Texte Parisien* » par le dehors, il me reste à le décrire par le dedans. C'est là, d'ailleurs, le but de mon travail ; c'est bien qu'il ne fût pas sans intérêt pour nous de savoir que l'édition de la Bible, présentant les particularités matérielles exposées ci-dessus, remonte à l'an 1210-1220, il est plus important encore de savoir quel texte cette édition a adopté et fait recevoir en occident. Si le texte était identique à celui des éditions antérieures, il n'y aurait rien à dire ; il suffirait de le caractériser d'un mot et on n'irait pas plus loin. Malheureusement si nous nous en tenons au témoignage de Roger Bacon, il ne paraît pas que les choses se soient passées de la sorte. — Or, si nous pouvons soupçonner Bacon d'avoir exagéré et d'avoir raconté les faits avec un peu trop de réthorique, nous ne pouvons contester, ni sa capacité, ni sa compétence, son témoignage est donc vrai, parfaitement vrai, quant au fond. J'ai fait connaître le témoignage du moine Franciscain assez au long dans « *La Vulgate Latine au* « *XIII*[e] *siècle d'après Roger Bacon* », pour pouvoir me contenter de reproduire seulement quelques phrases, détachées de ce travail.

L'expression qui revient continuellement dans les écrits de Bacon, à propos du *Texte Parisien*, est celle-ci : « *Ce texte est horriblement corrompu* », tellement corrompu, dit-il, qu'aucun

homme, ayant conscience de cette corruption, ne devrait s'en servir dans la prédication ou dans l'enseignement. Voici, du reste, les paroles même qu'emploie Roger Bacon et que j'ai citées dans le travail auquel je fais allusion : « Le cinquième péché des études théologiques, dit Bacon, dépasse tous les précédents ; car le Texte est, en très grande partie, horriblement corrompu, dans « l'édition *Reçue*, je veux dire, dans le « texte *Parisien* ; et là où il n'est pas corrompu, il est si suspect « que le doute fait raisonnablement envahir l'homme sage, de « même que la crainte est respectable, quand elle envahit l'homme courageux (1). » Le fait de la corruption du texte *Parisien* est pour Bacon si certain et si criant qu'il revient sans cesse là-dessus dans ses ouvrages, dans l'*Opus majus*, dans l'*Opus tertium*, dans l'*Opus minus*, dans le *Compendium studii Philosophiae*. « La leçon est fausse presque partout dans « l'exemplaire reçu, dit-il dans l'*Opus majus*... Les bibles antiques s'accordent avec les exemplaires Grecs et Hébreux « contre le (Texte) Parisien ; il faut donc qu'on corrige ce « dernier (2)... La sixième cause de l'abaissement des études, « ajoute-t-il dans « l'*Opus tertium* », est que ce qui a été bien « traduit est maintenant altéré, parce que nous ignorons les « langues ainsi que cela se voit partout dans la Bible et dans « la Philosophie. Nous ne savons, en effet, ni lire, ni écrire, « ni prononcer. Par suite, le véritable sens se perd ! Cette « cause se fait surtout sentir dans l'altération du Texte sacré, « car il est en très grande partie corrompu dans l'édition reçue, « je veux dire dans le Texte Parisien.... Aucune personne connaissant les faussetés ou les incertitudes du Texte Parisien « ne peut s'en servir en conscience, soit dans la prédication, « soit dans l'enseignement (3). C'est pourquoi, ajoutait-il, en

(1) J. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon opus* etc., p. 330. — Quintum peccatum est majus omnibus praedictis. *Nam textus est pro majori parte corruptus horribiliter*, in exemplari *VULGATO, Hoc est Parisiensi*. Et ubi non habet corruptionem, habet tamen dubitationem tantam, quae merito habet cadere in omnem sapientiam, sicut timor approbandus est qui cadit in constantem virum.

(2) S. Jebb, *Fratres Rogeri Baconis Ordinis Minorum Opus Majus*, in f° 1733, p. 49. — Litterae ubique in exemplari Vulgatae falsa est.... Antiquis Bibliis concordant linguae Graecorum et Hebraeorum contra exemplar Parisiense : igitur oportet quod corrigatur.

(3) Sexta vero causa est, quod illa quae fuerunt bene translata sunt modo cor-

« s'adressant au Pape Clément IV : « Je crie vers Dieu et je « crie vers vous, à propos de cette corruption du Texte, car seul « vous pouvez y apporter remède avec le secours de Dieu, et « en vous servant de cet homme docte dont j'ai parlé précé- « demment, ou d'autres encore, mais surtout de lui, comme je « le montrerai plus clairement en parlant des remèdes à oppo- « ser au mal (1). »

On voit que les accusations du célèbre franciscain sont formulées avec autant de précision que d'énergie. Il ne nous paraît pas qu'on puisse leur reprocher autre chose qu'un peu d'exagération et, encore même, cette exagération n'est pas aussi grande que le soupçonnent les lecteurs ordinaires. Les affirmations de Bacon ne sont hélas ! que trop justifiées, dans le fond et dans l'ensemble.

Il faut, d'abord, remarquer qu'elles portent uniquement sur le *Texte Parisien*. Or, ce texte Parisien, à l'époque où le célèbre moine écrivait ses *Opera*, était encore localisé. C'était le *Texte reçu* à Paris dans les écoles : il y avait bien, sans doute, quarante ans qu'on s'en servait et peut-être un peu plus, mais enfin la masse des bibles répandues ailleurs dans les provinces, en Angleterre, par exemple, ou en Allemagne étaient en grande partie exemptes de toute altération. Si quelques unes étaient déjà infectées, c'étaient seulement les bibles récentes (*moderni*), apportées par des étudiants de Paris ou copiées sous l'influence du *Texte Parisien*. Quant aux anciennes, elles étaient encore à peu près immaculées.

C'est un fait qu'on pourrait vérifier en Angleterre et en Allemagne, et qu'on vérifiera, un jour, nous l'espérons. Il en

rupta, propter hoc quod linguas ignoramus, sicut patet per totam Bibliam et philosophiam. *Quia nec scimus scribere, nec legere, nec proferre ;* et ideo per consequens perit verus intilllactus. — Et haec causa habet locum in corruptione textus sacri. Nam pro majori parte est corruptus in exemplari vulgato, *quod est Parisiense.* — Et in aliis locis est dubius, quae dubitatio cadit in virum sapientem ; *et ideo approbanda, sicut timor approbatur qui cadit in virum constantem. Nullus enim homo sciens hanc falsitatem et dubietatem potest secundum conscientiam uti littera, legendo et praedicando, quae est in exemplari Parisiensi.* J. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon, Opus tertium* p. 92-93. — Voir p. 208.

(1) Clamo ad Deum et ad vos de ista corruptione literae ; quia vos soli potestis apponere remedium sub Deo per consilium illius sapientissimi de quo superius sum locutus, et per alios, sed maxime per eum, secundum quod in remediis studii apertius declarabo. — J. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon opus tertium* p. 93.

résultera de grands éclaircissements pour l'histoire de la Vulgate Latine.

En tout cas, si nous nous en tenons aux renseignements que nous fournit Bacon, nous pouvons dire que les manuscrits corrompus *Horriblement,* comme il s'exprime, étaient : 1° La masse des manuscrits copiés à Paris depuis l'an 1220. — 2° Les manuscrits emportés de Paris par des élèves ou par d'autres personnes et dérivés du *Texte Parisien.* — Par conséquent le foyer de la corruption était à Paris et dans l'Université. De là les altérations se répandaient graduellement, d'un endroit à un autre, mais la vitesse de la propagation était évidemment en raison inverse de la distance. Ce fut, d'abord, la France qui fut atteinte, et puis, à l'étranger, les grands centres, surtout les villes universitaires.

C'est pourquoi, lorsqu'on veut vérifier la justesse et l'exactitude des assertions de Roger Bacon, ce sont les bibliothèques de Paris qu'il faut explorer ; ce sont, en particulier, les bibles du treizième siècle qu'on doit étudier ; car la masse de ces bibles représente, à prendre les choses en général, ce que Bacon appelle le *Texte Parisien.* Il y a bien des bibles qui viennent d'ailleurs ; mais des fonds comme ceux du Roi, de la Sarbonne, de Saint Victor, de Saint Germain-des-Prés, contiennent des manuscrits copiés à Paris.

A cette heure, j'ai examiné sommairement tous ces manuscrits et mon attention s'est portée principalement sur les Rois, parce que j'ai observé de près les interprétations existant dans ces livres à propos de *saint Etienne Harding et des premiers recenseurs de la Vulgate Latine.* Quelques passages du Nouveau Testament ont aussi attiré mon attention. Or, toutes les fois que j'ai eu à faire à des manuscrits du treizième siècle et à des manuscrits qu'un ensemble d'indices permettait de croire copiés à Paris, j'ai constaté, qu'ils contenaient la plupart des interprétations des Rois, dans le texte, et non pas seulement à la marge. Les manuscrits qui font exception à cette règle, sont relativement rares ; quelquefois ce sont des manuscrits antérieurs au *Texte Parisien* mais ramenés au *Texte Parisien* par des grattages, des ratures, des passages réécrits, des insertions entre les lignes ou des additions aux marges. Il y a, en effet, une catégorie encore assez nombreuse d'anciens

exemplaires qu'on a *modernisés*, à l'aide de quelques uns de ces moyens, ou de tous les moyens à la fois. D'autrefois ce sont des manuscrits qui sont venus d'ailleurs, d'Angleterre, d'Allemagne, d'Italie, mais on constate, de temps à autre, que ces volumes étrangers suivent, dans l'ensemble, ce que Bacon appelle le *Texte Parisien*. On est donc à peu près sûr de trouver, dans huit manuscrits du treizième siècle sur dix, la plupart des interpolations que les *Bibles-Correctoria* ont notées comme douteuses et soulignées quelquefois à l'encre rouge. C'est ainsi qu'on relève à peu près partout, les gloses, répétitions de versets, ou additions que nous avons rapportées comme caractérisant l'édition de Théodulfe et qu'on peut voir en note (1). Dans le Nouveau Testament, St Mathieu XXVII, 35, 6, » *ut adimpleretur quod dictum est per prophetam dicen-* « *tem : diviserunt sili vestimenta mea et super vestem meam* « *miserunt sortem* » ne manque presque jamais ; tandis que, dans les manuscrits *anciens*, ou *très anciens*, il fait le plus souvent défaut. Nous avons étudié, d'une manière toute spéciale, le célèbre passage de l'Epitre de Saint Jean V, 7-8, 10,

(1) I Rois, IV, 1. — Et factum est in diebus illis, convenerunt Philistiim in pugnam. — 2° V. 6. — Et ebullierunt villae et agri in medio regionis illius, et nati sunt mures, et facta est confusio mortis magna in civitate. — 3° V. 9. — Inieruntque Gettaei consilium et fecerunt sibi sedes pelliceas. — 4° VIII. 18. — Quia petistis vobis regem. — 5° IX. 25. — Stravitque Saul in solario et dormivit. — 6° X. 1. — Et liberabis populum suum, de manibus inimicorum ejus, qui in circuitu ejus sunt. Et hoc tibi signum, quia unxit te Deus in principem. — 7° XI. 1. — Et factum est quasi post mensem. — 8° XIII. 15. — Et reliqui populi ascenderunt post Saul obviam populo, qui expugnabant eos venientes de Galgala in Gabaa, in colle Benjamin. — 9° XIV. 41. — Quid est quod non responderis servo tuo hodie ? — Si in me, aut in Jonathan filio meo, est iniquitas haec, da ostensionem ; aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem. — 10° XV. 3. — Et non concupisces ex rebus ipsius aliquid. — 11° XV. 12-13. — Et Saul offerebat holocaustum Domino, de initiis praedarum quae attulerat ex Amalec. — et cum venisset Samuel ad Saul. — 12° XV. 32. — Et tremens. — 13° XVII. 36. — Nunc vadam et auferam opprobrium populi, quoniam qui est iste Philistaeus incircumcisus. — 14° XVIII 49. — Circumducens. — 15° XIX. 21. — Et iratus iracundia Saul. — 16° XX. 6. — Respiciens. — 17° XXI. 21. — « Israel » après « terrae ». — 18° XXIV. entre 7 et 8. — « Vivit Dominus, quia nisi Dominus percusserit eum, aut dies ejus venerit, ut moriatur, aut descendens in proelium peierit, propitius mihi sit Dominus ut ne mittam manum meam in Christum Domini. Comparer XXVI. 10. — 19° XXVIII. 3. — A la fin : « *et interfecit eos qui Pythones erant*, ou bien » « *qui Pythones in ventre habebant.* » — 20° XXIX. 4. — Après « *vir iste :* » *Ipse et viri ejus.* — 21° XXIX. 4. — Après « *proelium* » : « *et non sit consiliarius noster.* »

16, 20 et nous en avons relevé toutes les variantes. Or, d'après le résultat de nos recherches qui a été déjà publié en partie (1), on sait que le Texte Parisien a rendu au verset des trois témoins célestes deux grands services : 1° d'abord il l'a répandu partout, en lui ouvrant des portes qui jusqu'alors lui étaient demeurées fermées. — 2° Il lui a donné une rédaction uniforme, qui l'a rendue plus acceptable, en faisant disparaître les variantes de détail qui trahissent une origine suspecte ou batarde.

On ne peut donc pas contester sérieusement le bien-fondé de ce qu'affirme Bacon : l'édition reçue de son temps, à Paris, depuis une quarantaine d'années, et connue sous le nom de *Texte Parisien* était une édition criblée de gloses et d'altérations, qui n'atteignaient pas, sans doute, la substance des livres inspirés, mais qui déparaient singulièrement la Bible et n'avaient, en tout cas, aucun droit à figurer dans la version Hiéronymienne. Ces gloses de tout genre, grandes et petites, étaient si nombreuses qu'on comprend, dans une certaine mesure, ce que disait le docte franciscain qu'aucune personne, connaissant l'*Horrible corruption* du *Texte Parisien*, n'avait le droit de s'en servir soit dans la prédication, soit dans l'enseignement ; on comprend surtout cette affirmation à une époque où on n'avait pas, comme aujourd'hui, le moyen de s'assurer jusqu'où allait cette corruption.

Il faut ajouter, au reste, que Bacon n'était pas le seul à se plaindre de l'état dans lequel se trouvait la Sainte Ecriture de son temps. Les écrivains de son époque n'entrent pas dans autant de détails qu'il le fait lui-même, et ils ne s'expriment pas avec sa compétence ; mais on trouve cependant, chez eux, les mêmes regrets et les mêmes plaintes. Nous avons parlé plus haut du traité, qui porte habituellement le titre d' « *interpretationes nominum hebraïcorum* » et qui existe dans la plupart des exemplaires du Texte Parisien ; nous avons même ajouté que les compositions de ce genre sont quelquefois précédées de courtes préfaces. Or, on trouve, dans l'une ou dans l'autre de ces préfaces, des allusions plus ou moins transparentes au texte

(1) J. P. P. Martin, *Le verset des Trois témoins célestes*, Paris, Maissonneuve, quai Voltaire, 25, 1887.

de la Bible, qui confirment à merveille les assertions de Bacon. Un de ces auteurs, qui écrivait en 1234, observe « *quod multa* « *corruptio et multa dissonantia est in Hebraeis dictionibus* « *nominibusque apud Latinos, ita quod in diversis voluminibus* « *diversa inveniantur* etc (1). » Un autre auteur, qui nous a laissé un travail baucoup plus étendu sur la matière, s'exprime ainsi :

« Outre, dit-il, outre ces [dix causes d'erreurs propres aux « noms Grecs et Hébreux], il est une difficulté générale qui se « présente fréquemment, et elle provient, tantôt, de l'incurie « des copistes, tantôt de la négligence des lecteurs, tantôt de « la présomption des correcteurs qui corrompent plutôt les « bonnes leçons qu'ils ne corrigent les mauvaises. Or, il résulte « de tout cela une variété infinie entre les livres, des diver- « gences inimaginables entre les exemplaires et des énigmes « insolubles comme résultat final. Ces différences énormes des « copies étonnent et confondent les lecteurs attentifs, au point « qu'ils ne savent pas à quoi ils doivent s'en tenir et que per- « sonne ne peut le tirer au clair ou le dire nettement. C'est là, « continue l'écrivain anonyme, c'est là ce qui arrive dans les « livres où les noms hébreux abondent, par exemple, dans « Josué, dans les Paralipomènes, Esdras et Néhémie (2) etc. »

Il nous serait facile de confirmer ce que dit notre auteur par des exemples à l'infini, et nous pourrions, si nous le voulions, énumérer par dizaines, sinon par centaines, les confusions les plus singulières et les plus étonnantes, quelquefois même les plus amusantes. Rappelons, en passant, un cas auquel nous avons fait plusieurs fois allusion déjà dans cet essai ou dans d'autres travaux. Les *Correctoria* du treizième siècle, nous

(1) Ms. 36 de la Bibliothèque Nationale, f° 355, *b*, 2.

(2) Ms. 97 de l'Arsenal, f° 3, *a*, 2 : « Praeter illa particularia, quoddam, quasi « quaerale, se frequenter objicit obstaculum, partim de vitio veniens scribentium, « partim de negligentia legentium, partim de praesumptione non tam falsitatem « in libris corrigentium quam veritatem in eis corrumpentium. Hoc est, et inter « libros diversitas innumerabilis, et in exemplaribus varietas inaestimabilis, et « exinde dubietas surgens inextricabilis. Ista dissonantia tanta librorum diligen- « tiam libros legentium sic offendit et confundit, ut cuinam potissimum tot tan- « tarumque diversitatum fides adhiberi debeat, ad liquidum elicere vel eligere « nemo possit. Quod in libris maxime contingit in quibus densiores exuberant « hebraicorum nominum silvae, videlicet, in libris Josue. Ben-Nun et Paralipo- « menon, et Esdras, atque Neemiae.

ayant appris que dans I Paralipomènes VIII, 11 : « *Meusim vero genuit Achitob* », Etienne Langton proposait, avec beaucoup de raison, de corriger la faute de la version Hiéronymienne, en substituant « *De Usim* » à « *Meusim* » ; ayant constaté, par l'examen des commentaires du savant professeur, que c'était bien, en effet, là son opinion ; sachant, de plus, que des critiques avaient, de fait, sur l'autorité de Langton, substitué « *de Usim* » à « *Meusim* » dans I Paralipomènes VIII, 11, nous avons porté notre attention sur ce passage d'une manière toute particulière. Nous tenions à vérifier l'assertion des *Correctoria* et à savoir jusqu'à quel point ils disaient vrai. Pendant longtemps nos recherches ont été infructueuses, mais à la longue, elles ont abouti et nous avons trouvé plusieurs exemplaires de la Bible Parisienne, qui avaient, en effet, soit la leçon « *De Usim* », soit la leçon « *Deusim* », au lieu de « *Meusim* ». Mais ce n'est pas tout ce que notre examen nous a révélé ; car, en cherchant le verset 11 du chapitre VIII du premier livre des Paralipomènes, nous avons dû naturellement porter nos regards sur les versets voisins. Or, on ne se fait pas une idée de l'état de dépravation dans lequel se présentent certains exemplaires de la Bible. Cette phrase « *Meusim vero genuit Achitob* », qui n'a que quatre mots, fournit les variantes les plus curieuses et elle en fournit un grand nombre : Au lieu de « *Meusim* » nous avons lu « *Me Usim* », *Mēsim*. C'est-à-dire, *Mensim*, *de Pazìn*, *Mensim*, *De Usim*, *Deusim*, *Meusim*, *Mechilim*, etc. au lieu de *Achitos*, beaucoup de manuscrits portent « *Abitob* », d'autres lisent, *Abioth*, *Aiéth*, *Aithoth*, *Achirioth*, *Aithroth*, *Athroth*, *Aïteb*, *Hachitob* etc. et nous ne savons quoi encore. On voit donc que, ni les plaintes de l'auteur anonyme, ni celles de Roger Bacon ne sont considérablement exagérées. Ceux qui voudraient se rendre un peu compte *de visu*, des altérations nombreuses et étendues que renferment les bibles du treizième siècle, nous conseillerons d'étudier les manuscrits 40 et 73 de la Mazarine, qui constituent, à eux deux, un seul et unique exemplaire de la Bible latine.

Il n'y a donc pas à protester : Le *Texte Parisien* était un texte extrêmement corrompu. Il a fait, pour la masse des notes répandues aux marges des anciennes bibles, ce qu'il a fait,

en particulier, pour le verset des *Trois Témoins célestes* (I Jean V, 7). Il se les était incorporées, et, en se les incorporant, il les a, à la fois, *généralisées* et *uniformisées*. — *Sit venia verbo !* — C'est à partir, en effet, de cette époque qu'on les trouve consignées à toutes les pages des manuscrits, et conçus presque toujours dans les mêmes termes. Les prévisions, qui arrachaient à Bacon des protestations si énergiques, se sont réalisées. Le péril qu'il redoutait a fondu sur la société chrétienne, et il l'a trouvée sans défense ; car le texte reçu à Paris a fini par être aussi le *Texte Reçu* de tout l'Occident latin. Cela est si vrai que la Vulgate Clémentine contient encore un grand nombre des interpolations que le Texte Parisien a vulgarisées dans l'Europe chrétienne, et elle en contenait bien davantage à l'époque où le concile de Trente prescrivit de la corriger. Elle en contenait même davantage, quand elle parût, pour la première fois sous Sixte-Quint. Il suffit enfin de parcourir les éditions du quinzième et du seizième siècle pour voir que ces éditions, dérivés du *Texte Parisien* sont criblées d'interpolations.

On nous fera peut-être une objection, car elle se présente très naturellement à l'esprit de tous les lecteurs : On nous dira, « Bacon a parfaitement raison ; le *Texte Parisien* est un texte « *Horriblement corrompu* » comme il dit, mais il ne s'en suit point que ce texte soit responsable de toutes ces interpolations, car elles pouvaient exister auparavant : et, par conséquent, les éditeurs parisiens ne sont pas « aussi coupables que le dit « le moine franciscain. Si les éditions antérieures contenaient « les interpolations, les éditeurs du *Texte Parisien* ne pou- « vaient pas faire de moins que de les recueillir. En tout cas, « leur conduite est très excusable, car elle est naturelle. »

— Nous allons répondre à cette objection en contrôlant les assertions restantes de Roger Bacon.

IX.

Roger Bacon ne se contente pas de rejeter le *Texte Parisien*, à cause de sa corruption, il nous indique les raisons qui lui prouvent cette corruption. — Ce texte, dit-il, est *nouveau*, et il est *unique*, car les exemplaires *anciens* et les exemplaires

répandus dans toutes les provinces ne contiennent pas les nombreuses interpolations que renferme le texte reçu à Paris. — Il suit de là que, si ces deux assertions sont vraies, c'est-à-dire, que si les exemplaires antérieurs à l'édition de 1210-1220 et répandus dans tout l'Occident Latin, ne contiennent pas les interpolations du Texte Parisien, celui-ci a été une déplorable innovation ; et Roger Bacon n'a pas tort de protester énergiquement contre cette altération de la Vulgate.

Mais que faut-il penser de l'assertion de Roger Bacon relative à la pureté des *anciennes* bibles, des bibles antérieures à la constitution du Texte Parisien (1210-1220) ? — Telle est la question qu'il nous faut examiner maintenant et que nous devons essayer de résoudre clairement, avec des témoignages, si nous en trouvons, mais, en tout cas, avec des faits.

On n'a pas encore examiné toutes les bibles latines antérieures à l'an 1200 ; on n'a pas fait ce travail dans chaque pays et on n'a pas surtout essayé de classer les documents, régions par régions, même là où cela est possible. — Fera-t-on jamais un travail complet là-dessus ? — Cela est bien douteux, car l'œuvre est aussi ingrate qu'elle est utile ; mais, si on ne le fait point, il serait, en tout cas, très désirable qu'on la fît. Néanmoins, malgré l'imperfection de nos renseignements, nous pouvons affirmer avec certitude, sans crainte, de nous tromper, que Bacon a raison dans l'ensemble.

Il est parfaitement vrai que les bibles latines antérieures au *Texte Parisien*, sont, dans l'ensemble, exemptes d'interpolations, ou que les interpolations sont insignifiantes et qu'en général, plus les bibles sont anciennes, et plus aussi elles sont pures de tout mélange.

Le père Vercellone, qui a passé sa vie à compulser les manuscrits de la Vulgate, pour publier ses « *Variae lectiones Vulgatae Latinae* », affirme, comme Bacon, que les manuscrits les plus anciens sont exempts d'interpolations. Les interpolations ne commencent à faire leur apparition, suivant lui, que dans les manuscrits des neuvième et dixième siècles ; elles gagnent du terrain au onzième et au douzième siècles. Alors elles sont, en grand nombre dans le texte, dans les marges et entre les lignes ; au treizième siècle on les trouve presque partout et elles ont définitivement pris place dans le texte.

Nous n'avons, ni l'autorité, ni l'expérience du père Vercellone, mais nos observations s'accordent tout-à-fait avec les siennes.

A cette heure, nous avons examiné tous les manuscrits de la Bible, qui sont dans les bibliothèques de Paris, et, en parcourant nos textes, nous pourrions porter un jugement sur chacun d'eux, jugement sans doute plus ou moins sujet à révision, puisque nous n'avons confronté évidemment que quelques pages ou lu quelques passages ; mais beaucoup ont été examinés à deux, trois et quatre reprises différentes ; nous venons, en particulier, de parcourir, il y a peu de temps encore, tous les manuscrits dont on peut affirmer avec certitude qu'ils sont antérieurs au *Texte Parisien*. Or, il résulte, de tous ces examens réitérés, les conclusions suivantes.

Très peu de manuscrits antérieurs à l'an 1220 présentent, dans le texte, et d'une manière régulière, les interpolations qui sont de règle dans le Texte Parisien. Si, de temps en temps, quelques manuscrits ont ces interpolations, d'une façon constante et suivie, en les étudiant plus attentivement, on ne tarde pas à constater : 1° ou bien qu'ils appartiennent à une famille particulière de manuscrits ; ou bien 2° qu'ils datent de la fin du douzième siècle.

En général, les manuscrits les plus anciens n'ont pas les gloses ; souvent, ils n'en ont aucune et ce sont les plus anciens qui appartiennent à cette catégorie. S'ils en ont quelques-unes, c'est qu'ils ne remontent pas au delà du dixième siècle. Il n'y a qu'une famille de manuscrits qui fasse exception à cette règle et nous en parlerons bientôt, en attendant, qu'on nous laisse rapporter ce que nous disions, il y a quelque temps, dans notre étude sur saint Etienne Harding :

« Si nous pouvons, disions-nous, en juger par les manuscrits « qui nous sont parvenus, nous voyons que vers l'année 1100, « les manuscrits criblés de gloses et d'interpolations formaient « une infime minorité. Il y en avait quelques-uns qui renfer- « maient plusieurs gloses, mais il y en avait peu qui les ren- « fermassent toutes. Nous n'en trouvons guère qu'un parmi « les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, à savoir le « numéro 6 ; mais, outre que ce manuscrit pourrait facilement « être un peu plus moderne qu'on ne le fait communément, il « présente de singuliers caractères. C'est ainsi, par exemple,

« qu'on lit en tête du premier livre des Rois (ou de Samuel),
« après la préface de saint Jérôme, la pièce suivante : « *Inci-
« pit utriusque Testamenti brevis collectio a Beato Isidoro epis-
« copo edita.* » — Ce morceau débute par ces mots : « *Pleni-
« tudo Novi ac Veteris Testamenti quam in canone Catholico
« recipit Ecclesia* (f° 3, 6. col. 1). Au chapitre I Rois, XVII, 36,
« la glose « *Nunc vadam et auferam* etc. » est insérée, non
« pas à la place où elle est mise habituellement, mais tout à
« fait à la fin, après « *Dei viventis* », circonstance nouvelle
« qui montre, de plus en plus, que toutes ces interpolations
« sont étrangères à la version de saint Jérôme, et ce ne sont
« pas les seules singularités que renferme le manuscrit dont
« nous parlons ; nous en signalerons d'autres plus loin (1). »

En outre, quand les gloses ont pénétré, dans les manuscrits anciens elles n'y ont pénétré qu'en laissant partout des traces de leur passage : ce sont des voleurs qui ont cassé des carreaux, brisé des portes, fait sauter des serrures, enfoncé des tiroirs, jeté partout un désordre indescriptible : passages grattés, râtures, réécrits, soulignés, glissés entre les lignes, disposés aux marges, écrits en tout sens, de toute espèce de mains et de manières, voilà le spectacle que présentait par dizaines, les manuscrits des dixième, onzième et douzième siècles. Nous voudrions pouvoir en faire passer un certain nombre sous les yeux de ceux qui nous lisent : ce serait le spectacle le plus instructif et le plus salutaire ; car, pour beaucoup, ce serait une révélation : on ne soupçonne pas, en effet, en général, jusqu'à quel point sont vraies les assertions de Roger Bacon, et comment on est passé d'un texte relativement très pur, à un texte « *HORRIBLEMENT CORROMPU.* » — On y est arrivé graduellement ; la révolution a mis plus de quatre cents ans à se faire en France ; et elle ne se serait jamais faite, avec succès ou d'une façon définitive, si un concours tout particulier de circonstances n'avait favorisé la naissance et la diffusion du *Texte Parisien.*

(A continuer). J. P. P. MARTIN.

---

1) J. P P. Martin, *Saint Etienne Harding*, p. 104.

NÉHÉMIE ET ESDRAS.

UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE SUR LA CHRONOLOGIE DE L'ÉPOQUE DE LA RESTAURATION.

IV.

Peut-on, de bonne foi, se rendre compte d'une manière quelque peu satisfaisante des évènements racontés aux chap. VII suiv. d'*Esdras* et de ceux auxquels nous fait assister le livre de *Néhémie*, pris dans son ensemble, quand on maintient l'antériorité des premiers sur les seconds ?

Que fait Esdras ? Dans une réunion solennelle à laquelle on a convoqué la population de Jérusalem et de la Judée, il fait prendre au peuple une résolution suprême : tous, prêtres et laïques, à l'exception peut-être (1) de quelques-uns *qui sont expressément mentionnés* (X. 15), s'engagent non seulement à ne plus contracter d'alliances matrimoniales avec les nations, mais à extirper le mal par une mesure radicale : celle de se séparer des femmes étrangères déjà entrées dans les familles, et de les renvoyer avec leurs enfants (ch. X).

(1) Nous disons *peut-être.* — Le sens du verset est douteux. L'interprétation d'après laquelle il faudrait voir dans les deux prêtres et les deux lévites mentionnés, des partisans et non pas des adversaires de la proposition qui vient d'être faite (13-14), nous semble beaucoup plus conforme à l'enchaînement du récit. Il est peu probable que si le v. 15 avait voulu parler d'une opposition, nous aurions trouvé exprimée au v. 16 l'adhésion du peuple (*et les enfants d'Israël firent ainsi*), sans un mot d'appréciation touchant la conduite des individus nommés au v. précédent, sans la moindre mention de leur insuccès. — Quant à la particule אך qui introduit le v. 15, elle n'a pas nécessairement un sens restrictif ; cfr. Gesen. *Thes.* s. V. nº 4. — Il est à remarquer enfin que lors de l'exécution de l'engagement, à partir du v. 17, on ne voit pas trace d'une opposition ou d'une exception quelconque.

Cela semble très clair. Mais cela devient extrêmement obscur, si l'on prétend qu'une bonne douzaine d'années après (de l'an 7 à l'an 20 du même Artaxerxès), les mesures d'Esdras étaient parfaitement oubliées ou inconnues. C'est à une conclusion semblable que l'on aboutit nécessairement en mettant l'histoire de Néhémie à la suite de la réforme d'Esdras.

Au ch. VI du livre qui renferme ses mémoires, Néhémie nous raconte qu'à Jérusalem il y avait de faux frères, que même certains prophètes cherchaient à le circonvenir ou à l'intimider (10-14). Puis, aux v. 17-18, il affirme que Tobie l'Ammonite, l'adversaire de la restauration, entretenait des intelligences parmi les notables de la nation, qu'il avait au sein de la communauté juive un grand nombre de partisans, et que la cause en était précisément dans les alliances matrimoniales : Tobie lui-même était gendre de Schekhanja, et son fils Johanan était gendre de Meschullam, fils de Berekhja. — Il ne s'agit pas ici, dira-t-on, de Juifs ayant épousé des femmes étrangères, mais au contraire d'étrangers unis à des Juives. Aussi n'est-ce point précisément sur ces deux faits particuliers que nous appuyons notre argument ; deux faits particuliers ne prouveraient pas beaucoup, alors même qu'ils présenteraient strictement les conditions requises par le raisonnement. Ce que nous tenons à faire ressortir et ce qui, à notre avis, est absolument incompatible avec l'histoire d'*Esdras* VII suiv., à supposer que celle-ci soit antérieure, c'est l'accord qui régnait publiquement entre l'adversaire de Néhémie, l'étranger Tobie, et un grand nombre de Juifs, à raison des alliances matrimoniales qui unissaient la famille de l'Ammonite à la nation juive.

Très souvent on rattache l'hostilité des peuples voisins contre l'œuvre de Néhémie, à l'irritation qu'auraient provoquée les mesures d'Esdras à l'égard des femmes étrangères. Il est presqu'inutile d'alléguer ici des noms d'auteurs ; on trouve ce rapprochement partout (1). Or, rien n'est plus manifestement contraire aux données du livre de *Néhémie*. Ce n'est pas aux Juifs ni à Esdras qu'on en voulait, mais uniquement à Néhémie lui-même et à son œuvre. Il n'est certes pas besoin de recourir

(1) Voyez p. e. Graetz, cité plus haut ; Wellhausen *Prolegomena*, p. 425 ; I Sack l. c. p. 76. ; Bertheau-Ryssel, l. c. pp. 135 suiv. etc.

aux mesures d'Esdras pour expliquer l'opposition de Tobie, de Saneballat et de leurs partisans. Nous ne voyons là que la continuation des menées commencées à l'époque de Zorobabel, poursuivies sous Xerxès, et plus tard encore, avant l'arrivée de Néhémie, sous Artaxerxès I (*Esdr*. IV. 1-5, 6,7-23) (1). Non seulement on ne voit nulle trace dans les six premiers chapitres de *Néhémie*, de la prétendue irritation soulevée par les mesures d'Esdras, mais les sympathies qui régnaient entre Tobie l'Ammonite (VI. 17 s.) et Saneballat le Horonite (v. 12) d'une part et un grand nombre de Juifs de l'autre, ne laissent pas subsister de doute sur l'absence complète de semblables mesures à l'époque en question. — Ce qui est vrai, c'est que la réforme d'Esdras *aurait dû* (2) exciter l'irritation dont on parle ; ce qui ne l'est pas moins, c'est que les renseignements fournis par le livre de *Néhémie* ne répondent absolument pas à ces prévisions. Nous le répétons, le seul motif qu'ils assignent à l'opposition rencontrée par l'envoyé d'Artaxerxès, c'est la reconstruction des murs de Jérusalem ; sur ce point même, les meneurs étrangers réussissent par la corruption (VI. 13) ou grâce à des relations de famille (18), à se concilier la sympathie d'une faction puissante parmi les Juifs. (3)

(1) Voyez ce qui a été dit plus haut, au § II.

(2) Dans le commentaire de Bertheau-Ryssel (p. 136) nous lisons : Was *Nechemia* 6.17 ff. erzählt wird, gilt sicher auch schon für die Zeit des Esra, etc. Encore une fois, si l'on suppose que le livre d'*Esdras* raconte les *commencements* de la lutte contre l'influence et l'immixtion de l'élément étranger, les difficultés et l'opposition rencontrées plus tard par Néhémie *auraient dû* se manifester dès l'époque d'Esdras. Mais il est trop évident pour quiconque lit *Esdras* VII-X que cette opposition fut nulle ou presque nulle, que l'idée de la réforme partit au contraire du côté même du peuple et des magistrats.

(3) M Kuenen écrit : « Auch Nehemia war ganz gewiss ein energischer Mann, aber... ganz in derselben Richtung wie Esra. Gerade daraus *und daraus allein*, erklärt sich der Widerstand, den er sofort bei dem Wiederaufbau der Mauern von Jerusalem fand » (*Volksrel. u. Weltrel.* Berlin 1883 S. 323-324). — Ce jugement porte sans aucun doute sur l'opposition que Néhémie rencontra au sein du peuple juif lui-même. Il est évident en effet, et M. Kuenen ne peut songer à le contester, que la résistance de Tobie, de Saneballat et de leurs partisans parmi les nations environnantes n'était point du tout provoquée par l'énergie de Néhémie : elle existait avant lui (*Esdr*. IV, 1-5, 6, 8-23) et lors de son arrivée à Jérusalem, Néhémie sentit le besoin de cacher ses projets (*Néh*. II, 9 suiv. ; vr. plus

Comment faut-il comprendre le v. 17 du ch. V ? Néhémie dit en cet endroit qu'il recevait à sa table *les Juifs* et *les magistrats* au nombre de cent et cinquante, et « *ceux qui venaient à nous des nations d'alentour*. » Généralement on voit dans la dernière catégorie, *des Juifs* qui demeuraient parmi les étrangers établis dans les environs et qui venaient à Jérusalem pour telle ou telle cause. On lit en effet au ch. IV v. 6 que Néhémie avait des rapports fréquents *avec les Juifs qui demeuraient au milieu des adversaires de Jérusalem* et qu'il en recevait des indications précieuses sur les plans qui se tramaient contre son entreprise. C'est déjà un détail remarquable ; à l'époque de Néhémie étrangers et Juifs habitaient côte à côte et avaient entr'eux des relations assez intimes pour permettre à ces derniers de surprendre les secrets de l'ennemi.

Revenons au ch. V v. 17. S'il faut voir dans « ceux qui venaient de chez les peuples d'alentour » *des Juifs* demeurant parmi les étrangers, que faudra-t-il penser de la mention des *Juifs* en général, en tête de l'énumération ? Reuss est d'avis que

haut). L'opposition de Tobie et de Saneballat se confondait avec celle des Samaritains (III. 34) et M. Kuenen sait bien que l'opposition de ces derniers s'explique à l'origine par le refus que leurs offres rencontrèrent chez Zorobabel, lors de la reconstruction du temple (*Esdr.* IV 1-5 coll. Kuenen *Hist. Crit. Ond.* p. 505). Tobie l'Ammonite et Saneballat le Horonite nous sont présentés constamment comme les ennemis de Jérusalem avant tout (III 33 et *passim*), et ensuite, par voie de conséquence, comme adversaires de Néhémie. Ce dernier point est si vrai que Saneballat osa essayer de circonvenir Néhémie par des apparences trompeuses de dévouement ; lisez le chap. VI. — A l'endroit cité plus haut, le critique hollandais ne peut donc avoir en vue, comme nous le disions, que la résistance opposée à Néhémie *par certains Juifs* (Vr. d'ailleurs *Godsdienst van Israël.* II p. 131). Le fait de cette résistance à lui seul nous suffit déjà et l'explication que M. Kuenen en donne, à savoir qu'elle était une réaction *contre la direction suivie par Néhémie en conformité de vues avec Esdras,* loin d'affaiblir notre argument, servirait au contraire à faire mieux ressortir qu'à l'époque dont parle *Néh.* VI 10 suiv., la communauté juive n'était pas mûre pour des réformes et des manifestations aussi fermes, aussi unanimes que celles d'*Esdras* IX-X. Malgré cela nous nous garderons de dire que p. e. l'opposition des prophètes dont il est parlé *Néh.* VI. 14 *ne peut s'expliquer que par l'attitude* de Néhémie. Le contexte insinue qu'ils étaient comme Schemaïa (v. 10 suiv.) des créatures soudoyées par Tobie et Saneballat. Si les ennemis de Jérusalem trouvèrent des alliés au sein même de la nation et parmi ses chefs, il ne faut pas plus s'en étonner que de tant d'autres trahisons que dictèrent l'intérêt et l'amour du sang.

les Juifs mentionnés en premier lieu doivent être considérés comme appartenant à la classe inférieure et qu'ils sont distingués comme tels de la catégorie des magistrats. S'il entrait en réalité dans l'intention de l'auteur d'établir cette distinction, il faudra bien prendre le terme en question comme désignant *les Juifs pris dans l'ensemble*, comme signifiant en général la catégorie de tous ceux qui n'étaient pas constitués en dignité. C'est là, en effet, le sens naturel de l'énumération ; mais alors, comment se distinguent des premiers, ceux qui arrivaient à Jérusalem « de chez les nations » ? Si ceux de la troisième catégorie sont des Juifs, pourquoi Néhémie nomme-t-il dans une première catégorie, sans aucune restriction ou détermination, *les* Juifs en général ? — Dans le commentaire de Bertheau-Ryssel on trouve proposée l'explication suivante : la seconde et la troisième catégorie ne servent qu'à déterminer d'une manière plus distincte l'indication générale comprise dans le premier terme ; il faut en conséquence comprendre la phrase en ce sens : *Et* les Juifs, *tant* les magistrats au nombre de cent et cinquante, *que* ceux qui venaient à nous des nations d'alentour, étaient à ma table. » (1) — Sans doute la particule ו placée devant le second et le troisième terme, prise en elle-même, pourrait avoir la valeur que lui attribue le commentaire de Bertheau ; mais dans le cas présent le contexte s'y oppose. La particule figure aussi avant le premier terme et il est très difficile d'admettre qu'elle change subitement de valeur à partir du second. Si l'auteur avait voulu exprimer l'idée qu'on lui prête, il n'aurait pas manqué de construire autrement sa phrase ; il pouvait le faire très facilement p. e. en la renversant : ...ועל שלחני היהודים והסגנים — Ensuite il n'est guère raisonnable de supposer que Néhémie ait voulu distinguer les Juifs admis à sa table en *magistrats* et *Juifs arrivant de l'étranger*.

Nous sommes donc porté à comprendre le v. 17 du ch. V en ce sens, que Néhémie, en sa qualité de *Pecha*, recevait à sa table, en même temps que les Juifs et les magistrats, les étrangers appartenant aux nations environnantes *qui venaient traiter avec lui* ou qui *embrassaient la cause des Juifs* ; on peut com-

(1) l. c. p. 245 suiv.

prendre dans l'un ou l'autre sens la partie du texte hébreu dont nous venons de souligner la double traduction. Cette interprétation est beaucoup plus conforme au texte. Outre les raisons que nous venons d'alléguer on peut remarquer encore que si l'auteur avait en vue des Juifs arrivant « *de chez* » les nations environnantes, il aurait dit, non pas : *habbâ'îm min haggôjîm*, mais : *mibbên* ou *me'eth* ou *me'im haggôjîm*. — La conclusion que l'on pouvait déjà tirer, à l'égard des rapports qui régnaient généralement entre Juifs et étrangers, du fait qu'au témoignage du ch. IV v. 6 ils habitaient les uns à côté des autres etc., trouverait ainsi dans notre verset une confirmation significative. Est-ce là la situation à laquelle il fallait s'attendre après la réforme d'Esdras ?

Laissons les textes plus ou moins sujets à controverse et poursuivons notre examen de *Néhémie*. Après l'achèvement des murs Néhémie réunit le peuple en assemblée générale. Esdras fait la lecture de la Loi (VIII 1 suiv.) ; on célèbre la fête des Tabernacles (14 suiv.) ; enfin *on contracte une alliance solennelle après une longue harangue des Lévites* (IX-X). Il est à remarquer qu'à cette occasion il est fait mention explicite de *la séparation des fils d'Israël d'avec les étrangers* (IX. 2) ; il est encore question de cette séparation ch. X v. 29. C'est là l'objet général du pacte. Mais il n'est pas fait une seule fois allusion à l'engagement pris sous la direction d'Esdras. Au ch. X v. 31 les Juifs *promettent* de ne point donner leurs filles en mariage aux étrangers, de ne point permettre que leurs fils s'unissent à des étrangères. Il est clair cependant que cette promesse n'est ici qu'un point particulier du programme (vr. les vv. 30, 32 suiv.). La séparation d'avec les étrangers s'entend en général, dans le livre de *Néhémie*, de la barrière élevée entre les fils d'Israël et les nations, par la Loi et sa stricte observation (v. 29). Sans doute, comme nous venons de l'entendre, la séparation au sens plus étroit de la défense des mariages mixtes, s'y trouve également inculquée, mais comme une conséquence et une garantie de la première. En fait de séparation accomplie ou à accomplir *hic et nunc*, il n'est question que de séparation d'avec *les étrangers* en général : quand il s'agit des mariages mixtes, on promet, on s'engage, de même qu'on promet d'observer fidèlement la loi du Sabbat (32) etc., mais il n'est pas

question de femmes renvoyées ou à renvoyer avec leurs enfants. — En résumé les chap. VIII-X de *Néhémie* nous font évidemment assister *à la première organisation* de la colonie juive à Jérusalem, après la restauration de la ville sainte. Avant ce moment, les difficultés continuelles que l'on avait eues à soutenir du côté des Cuthéens et autres adversaires, l'état de désolation et de ruine dans lequel se trouvait toujours la ville, n'avaient pas permis de donner à la jeune communauté sa constitution définitive ; à présent les intrigues samaritaines sont bien déjouées, Jérusalem est rebâtie ; à l'abri de l'enceinte fortifiée le peuple pourra sans crainte s'établir et se livrer à ses occupations. Il ne fallait plus, après les murs dont Néhémie avait entouré la ville, que la barrière morale protégeant la nationalité juive ; cette barrière, nous la voyons établir dans nos chapitres VIII-X ; le pacte solennel dont les termes y sont exposés, est la consécration du nouvel état de choses, le couronnement de l'œuvre de Néhémie.

Faut-il répéter qu'en tout ceci la réforme d'Esdras n'est nullement supposée, qu'on n'en trouve pas de trace, que tout se fait et s'arrange comme si personne n'avait eu connaissance d'une réforme de ce genre ?

Lorsqu'après son retour à Suse, Néhémie revint pour la seconde fois à Jérusalem, il trouva entr'autres abus qui s'étaient introduits pendant son absence, que certains Juifs avaient pris pour femmes des étrangères, de sorte que leurs enfants parlaient moitié Juif, moitié l'idiome étranger (XIII 23 suiv.). Néhémie les reprend, les maudit et les punit avec une véritable violence (XIII. 25 suiv.) : mais ici encore, pas d'allusion à l'expulsion des femmes qui aurait eu lieu autrefois sous Esdras. Dans tout le chap. XIII Néhémie ne fait qu'exposer les mesures qu'il eut à prendre à Jérusalem pour rétablir la fidèle observation de l'alliance des chap. VIII-X, tant pour l'organisation du service et des revenus des lévites, que pour la loi sur le sabbat et la défense des mariages mixtes ; aucun autre engagement n'est supposé.

Ce qui est plus fort, c'est que Néhémie, malgré l'énergie qu'il déploya en cette circonstance, ne semble point encore en être arrivé à la mesure extrême que dut prendre Esdras (1).

(1) M. Kuenen est d'avis (*G. v. I.* II p. 141) que Néhémie réussit à amener les

Néhémie conjure les Juifs de ne point donner leurs filles aux fils des étrangers, de ne point accepter pour leurs fils des filles étrangères (v. 25) ; il a recours à la persuasion, à l'exemple de Salomon, etc. (26 suiv.), il fait battre les coupables et leur inflige d'autres châtiments (25) ; *mais il ne parle que d'une seule expulsion : celle du gendre de Saneballat* (28).

Et au v. 29, dira-t-on ; Néhémie n'affirme-t-il pas qu'*il purifia les Juifs de tout ce qui était étranger ?* A notre avis il est incroyable que ces paroles puissent se rapporter à la dissolution des mariages contractés. Une réforme qui eût dû bouleverser aussi profondément les familles, ne se résume pas en une petite phrase incidente et qui est pour le moins équivoque, ainsi qu'on va le voir. Si Néhémie avait voulu signifier qu'il fit renvoyer *toutes les femmes étrangères*, il n'aurait pas manqué de le faire en termes plus exprès ; il n'aurait pas renvoyé la mention de cette mesure générale après la notice sur le sort qui échut au gendre de Saneballat, mais l'aurait sans aucun doute ajoutée immédiatement à l'énumération des moyens qu'il mit en œuvre pour réagir contre le mal (26-27) ; il est même probable qu'il se fût abstenu de nous entretenir en détail des châtiments qu'il fit infliger aux coupables alors qu'il leur aurait imposé une séparation qui était à la fois le remède le plus efficace et le châtiment le plus dur.

Quelle est donc, en réalité, la portée de cette phrase : *Je les purifiai de tout ce qui était étranger*, ou *de tout contact avec l'étranger ?* Pour la comprendre, on n'a qu'à examiner le contexte. La phrase en question se trouve enchâssée dans un passage qui a rapport exclusivement à l'ordre sacerdotal et aux

Juifs coupables *à renvoyer les femmes étrangères ;* il cite à l'appui de cette opinion les vv. 17-23. Voyez aussi Halévy *Esdras et le code sacerdotal*, Rev. de l'hist. des Rel., IV. p. 28, où nous lisons : Les plus obstinés furent cruellement battus *jusqu'à ce qu'ils eussent promis de se séparer de leurs femmes.* — Le texte ne dit pas cela. — Tout en réservant sur ce point notre avis que nous exposons ici même, nous tenons à faire remarquer que, dans tous les cas et à supposer que la réforme de Néhémie eut l'effet rétroactif en question, les violences auxquelles il dût recourir pour y arriver, forment un contraste frappant avec la spontanéité et l'empressement que les Juifs mirent à accueillir la réforme d'Esdras Est-ce au début de tout ce mouvement ou est-ce à la fin qu'il faut mettre le triomphe complet des idées de Néhémie et d'Esdras sur les tendances contraires du peuple ? N'est-ce pas le cas de dire : poser la question, c'est la résoudre ?

nouvelles dispositions que Néhémie se vit amené à prendre à son égard. Après avoir raconté l'expulsion du petit-fils d'Eliaschib, il appelle la malédiction divine sur ceux qui *souillent* l'ordre des prêtres et des lévites (v. 29) ; puis il ajoute : Je les *purifiai* donc de tout contact avec l'étranger et j'établis des gardes (?) parmi les prêtres et les lévites selon les fonctions de chacun, etc. L'objet général de tout le passage ainsi que la corrélation évidente des deux termes ....על גאלי et מהרתים, ne permettent pas de douter que la *purification* en question regarde, non pas les Israélites en général, comme le veut Bertheau (p. 357), mais en particulier les prêtres et les lévites. En rappelant sommairement ce qu'il fit pour la réorganisation de l'ordre lévitique (30-31), Néhémie insiste une dernière fois sur le soin qu'il prit d'en exclure toute souillure étrangère ; ses paroles contiennent une allusion à l'expulsion du petit-fils d'Eliaschib qu'il vient de raconter (v. 28), ainsi qu'à Tobie l'Ammonite, un intrus auquel sa parenté avec la famille du grand-prêtre avait valu des concessions sacrilèges dans le temple et que l'énergique Néhémie avait jeté dehors avec tous ses effets : déjà à cette occasion il nous avait dit qu'il fit purifier les locaux qu'avaient occupés l'Ammonite (XIII. 9).

Le v. 30ᵃ n'a donc aucun rapport avec la dissolution des mariages ; de même que le v. 3 (coll. v. 1) se rapporte en général au *refus du droit de cité*, ainsi le v. 30 vise en particulier l'exclusion *des rangs lévitiques*, de tout élément étranger. Sans doute, le principe de cette exclusion était de nature à provoquer la défense des mariages mixtes ; mais autre chose était de défendre ces mariages, de les empêcher, de punir les délinquants, autre chose de dissoudre les mariages une fois contractés et de renvoyer les femmes ; ici il fallait tenir compte aussi de l'avis des intéressés qui demeuraient libres après tout de préférer l'exil à la séparation. Au v. 28 l'expulsion du gendre de Saneballat nous est manifestement présentée comme une mesure exceptionnelle ; du bannissement de tous les coupables il n'est pas question, non plus que de la séparation des femmes étrangères et de leur expulsion.

En somme la lecture du chap. XIII de Néhémie nous laisse cette impression que la réforme ne fut point aussi radicale que celle d'Esdras, qu'elle n'eut point le même caractère. Ne faut-il

point voir dans cette circonstance un nouvel indice en faveur de la thèse que la réforme d'Esdras plus radicale, plus générale, plus spontanée, est venue non pas avant, mais après celle de Néhémie ?

Le point essentiel sur lequel nous ne pouvons assez appeler l'attention, c'est la situation qui régnait à Jérusalem lors de l'arrivée de Néhémie : la séparation entre Juifs et étrangers n'existait absolument pas à cette époque, voilà ce qui est inconciliable avec l'hypothèse de l'antériorité des chap. VII-X du livre d'*Esdras*.

On a essayé, il est vrai, de diverses manières de se tirer de cette difficulté.

Quelques-uns ont tiré parti du soi-disant revirement qui se serait produit contre la Loi, après la réforme d'Esdras, pour rabaisser le rôle et le mérite de ce personnage, en nous montrant ses entreprises avortées, en nous présentant le fameux scribe comme impuissant à maintenir l'ordre dans la communauté confiée à ses soins (1).

Mais devant la question telle que venons de la formuler, cette explication n'a évidemment plus la moindre portée, elle ne touche pas à la vraie difficulté. L'autorité d'Esdras est ici parfaitement hors de cause. Il s'agit des évènements eux-mêmes. Aux chap. IX-X d'Esdras, on voit toutes les classes du peuple, unanimement et presque spontanément, s'engager à renvoyer les femmes étrangères et s'exécuter ; c'est dans la préparation et l'accomplissement de cette grande réforme que consiste toute l'œuvre d'Esdras à Jérusalem, au rapport du livre qui porte son nom. La question est de savoir comment.

(1) Halévy *Esdras et le code sacerdotal ;* Revue de l'hist. des Religions IV. 1881 p. 28. — Plus loin cependant, p. 37, M. Halévy avertit le lecteur qu'il préfère récuser de l'autorité d'*Esdras* VII, X, et cela pour la raison « que la liste des repatriés (*Néh.* VII. 7) mentionne Esdras (sous la forme d'Azaria) après Néhémie, ce qui fait penser que la tentative de réforme qui fait l'objet des chapitres IX et X du livre d'Esdras est identique à celle qui fut exécutée sous Néhémie » etc. Mais cette identification de deux personnages *revenus sous Zorobabel,* avec notre Néhémie et notre Esdras, est une confusion vraiment impardonnable (voyez plus loin notre § VII). Malheureusement ce n'est pas la seule dans le travail de M. Halévy. — Puis, du fait qu'Esdras serait mentionné après Néhémie, fallait-il conclure que les deux réformes étaient identiques ? — Ajoutons toutefois que malgré de regrettables faiblesses, M. Halévy a certainement saisi, quant au fond de la question, le vrai point de vue pour le livre de Néhémie.

après une manifestation de ce genre, les dispositions avaient pu changer à Jérusalem au point qu'une douzaine d'années plus tard, on trouve au sein du peuple Juif une faction puissante favorable aux intérêts des étrangers. Le pacte avait-il été rompu ? — Comment s'expliquer que dans l'alliance solennellement conclue *Néh.* VIII-X, les clauses relatives aux mariages mixtes se bornent simplement à les défendre, au même titre que la violation du sabbat, sans la moindre allusion à la réforme passée ou à la transgression de l'engagement pris sous la direction d'Esdras ? Comment s'expliquer que lors de la répression des abus qui s'étaient introduits pendant l'absence de Néhémie (XIII. 23 ss.), il ne fut pas question du renvoi des femmes étrangères ni pour le passé, ni pour le présent ? La réforme d'Esdras était donc décidément oubliée ?

M. Kuenen, dans une note relative à la conciliation de *Néh.* VIII-X avec *Esdras* IX-X d'une part et *Néh.* XIII de l'autre, observe ce qui suit : « La difficulté résultant de la comparaison de ces passages, contre la valeur historique des chap. VIII-X de *Néhémie*, s'évanouit du moment que l'on fait attention 1° qu'Esdras, après son arrivée à Jérusalem fut empêché de poursuivre ses réformes, et que l'on songe 2° que le fait de signer l'alliance est toute autre chose que sa fidèle observation ; sous l'impression produite par l'assemblée convoquée à Jérusalem, les chefs et le peuple se laissèrent facilement amener à prendre l'engagement qui leur était proposé ; mais une fois l'enthousiasme refroidi, l'exécution laissa beaucoup à désirer. Cela se comprend plus facilement, à supposer que ce fussent réellement des lois *nouvelles* qu'Esdras et Néhémie étaient en train d'introduire, ce n'est qu'avec le temps que les mœurs pouvaient s'y faire » (1).

Ces explications sont très justes en ce qui touche *Neh.* VIII-X mis en regard de *Néh.* XIII. On comprend en effet qu'un pacte conclu et signé, même au milieu des démonstrations les plus imposantes, soit violé dans la suite, et qu'il s'introduise des abus en dépit des lois. — Mais nous ne comprenons pas la note de M. Kuenen en ce qui regarde *Esdras* IX-X, étant donnée la chronologie traditionelle. Esdras, dit le critique de

(1) G. v. I. II, p. 199-200.

Leide, fut empêché de poursuivre ses réformes : supposons qu'il en ait été ainsi, bien que le texte n'en dise pas un mot, ou *qu'il n'en sache rien*, suivant une formule assez usitée de nos jours. Il est bien entendu cependant que la seule réforme dont parle le livre d'*Esdras* et qu'il s'agit de concilier avec les termes de *Néh.* VIII-X, avait été dûment accomplie. Il suffit pour s'en convaincre qu'on lise les chapitres en question du livre d'*Esdras* (1). La difficulté pour *Néh.* VIII-X en regard d'*Esdras* IX-X reste donc entière ; car il reste à expliquer comment, quelques années après la dissolution effective des mariages mixtes et le renvoi des femmes, on promulgua la défense de ces mariages en des termes où tout respire une organisation première (2), où rien ne laisse soupçonner que l'affaire en question avait été définitivement réglée par Esdras. — Ce n'est qu'avec le temps, dit M. Kuenen, que les mœurs du peuple pouvaient se faire aux nouvelles lois introduites par Esdras et Néhémie ; c'est ainsi que s'expliquent les abus dont parle *Néh.* XIII : mais comment s'expliquer la réforme d'*Esdras* IX-X, *antérieure à l'introduction même de ces nouvelles lois*, et à laquelle le peuple se prêta dès l'abord avec une sorte d'enthousiasme ?

De quelque manière qu'on envisage les évènements, en quelque sens que l'on apprécie la portée de tel acte ou l'importance de tel personnage, il est impossible de trouver une suite véritable dans les faits que racontent les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, du moment que l'on s'en tient à la disposition actuelle des documents.

Au contraire, les chap. VII-X d'*Esdras*, et notamment les chap. IX-X, venant à la suite du livre de *Néhémie* deviennent d'une clarté parfaite et s'harmonisent de tout point avec le reste de l'histoire.

Nous avons expliqué assez longuement plus haut pour n'avoir plus à y revenir, que la situation de Jérusalem, supposée dans le récit des chapitres VII-VIII d'*Esdras*, ne se conçoit point dans

(1) Vr. d'ailleurs Kuenen, l. c. p. 126 suiv. ; pour l'explication d'*Esdras* X, 44, cfr. le 3 L. d'*Esdras* IX, 36 coll. Berth. — Ryssel, l. c. p. 120.

(2) Lisez Kuenen, l. c. p. 134 coll. p. 130 suiv.

les années antérieures à la reconstruction de la ville, évènement qui marque l'échec définitif des intrigues et des hostilités samaritaines (*Esdras* IV. 6 suiv. ; — *Néh.* I-VI). Nous considérons exclusivement ici la question de la réforme accomplie par Esdras.

Néhémie tout en combattant vigoureusement l'abus des mariages mixtes n'avait cependant pas extirpé le mal. L'organisation récente de la communauté juive à Jérusalem n'était pas assez entrée dans les mœurs ; l'influence, longtemps triomphante, de l'élément étranger qui avait envahi jusqu'à la famille du grand-prêtre, était trop grande, pour que l'on pût s'attendre à voir la première l'emporter sur la seconde sans quelque violente secousse. Les objurgations véhémentes de Néhémie, les châtiments infligés aux coupables, l'exécution exemplaire qui avait frappé Tobie l'Ammonite et le gendre de Saneballat, tout cela n'avait pu suffire à maintenir la jeune communauté dans le rigoureux isolement qui lui avait été imposé. Le moment approchait où l'on allait avoir recours à d'autres mesures.

Comme nous l'avons dit plus haut, il faut supposer qu'Esdras après un premier séjour à Jérusalem, durant lequel il prit part aux manifestations décrites aux chap. VIII-XII du livre de *Néhémie*, était retourné à Babylone. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point un peu plus tard. Lors du second voyage de Néhémie en Judée, Esdras ne l'avait point accompagné. Il retourne à la tête d'une nouvelle caravane en l'an VII d'Artaxerxès II, vers l'an 398.

A peine revenu, les chefs du peuple viennent le trouver et lui dénoncent les mariages illégitimes qui se contractent avec les femmes étrangères. « Quand ces affaires furent terminées, dit Esdras (ch. IX 1 s.) les chefs du peuple vinrent à moi et me dirent : Le peuple d'Israël, les prêtres et les lévites, ne se sont point séparés des nations et de leurs abominations, à savoir des Cananéens, des Héthéens, etc... ; car eux et leurs fils, ils en ont pris les filles en mariage,.... et les chefs et les magistrats ont été les premiers coupables dans cette prévarication. » Ce rapport renferme une allusion à Deut. VII. 1 suiv., comme il est manifeste par l'énumération des peuples cananéens *Esdras* IX. 1, *Deut.* VII. 1. On peut se demander toutefois si les zélés partisans de l'isolement d'Israël, qui viennent

avertir Esdras, se seraient exprimés en ces termes, quand ils n'auraient eu en vue que la seule prescription du Deutéronome ? Leur discours ne fait-il pas l'impression de viser des faits qui sont d'une manière toute spéciale à l'ordre du jour ? Si la loi du Deutéronome seule eût été en jeu ici, on se serait, semble-t-il, contenté de dire à Esdras, que contrairement à cette loi, il se contractait des mariages entre Juifs et étrangers. Pourquoi commence-t-on par l'avertir, négativement, *que la séparation n'est pas opérée*, sinon parce qu'il s'agit d'une situation à laquelle Esdras devait avoir des raisons spéciales de ne pas s'attendre ? Nous ne voulons pas néanmoins insister sur ce point.

Ce qui est plus décisif, c'est qu'en réalité les Juifs de la Restauration n'avaient pas lieu de s'inquiéter outre mesure de la loi du Deutéronome, comme non plus de celle d'*Exode* 34. 16 ; ces lois ne défendaient que les mariages avec les femmes *Cananéennes* (1). Il est vrai, comme nous l'avons rappelé, que

(1) C'est à tort que certains auteurs allèguent, comme se rapportant à la défense des mariages mixtes, *Deut.* XXIII. 2-9 (Halévy *Esdras et le code sacerdotal* l. c. p. 33 ; Kuenen *Volksrel.* u. *Weltrel.* p. 323). En cet endroit il ne s'agit en aucune façon de la question des mariages, mais de l'exclusion *du droit de cité* dans la communauté juive, pour les individus appartenant aux peuples énumérés : les Ammonites et les Moabites sont exclus jusqu'à la 10e génération (= à jamais) ; les Edomites et les Egyptiens jusqu'à la 3e. La défense des mariages entre Juifs et étrangers, telle qu'elle est *formulée* dans le livre de *Néhémie* et *supposée* dans le livre d'*Esdras*, renchérit sur la loi deutéronomique, non seulement en ce qu'elle s'applique aux Egyptiennes sans restriction (*Esdr*. IX. 1, coll. Halévy l. c.), mais en général en ce qu'elle vise tous les étrangers, même ceux distincts des Cananéens. Le fait que les Egyptiens, habitant parmi le peuple d'Israël, *sont admis au droit de cité* à partir de la 3e génération, semblerait au contraire, d'après le Deut., impliquer la licéité des alliances matrimoniales avec eux, avant ce terme ; la 3e génération ne pouvait en être que mieux préparée au privilège de l'admission au sein de la nation israélite. Dans tous les cas, il y a une différence capitale entre les deux interdictions ; celle relative au droit de cité n'emportait pas l'autre, elle est évidemment d'une nature toute différente. — Pour la défense des mariages il faut donc s'en tenir à *Deut.* VII. 1 suiv. (à rapprocher p. e. de XXI, 10 suiv.). Autre chose est de savoir, si l'extension donnée à cette dernière loi sous la Restauration, n'eut pas pour but principal d'arriver plus sûrement à réaliser l'objet de la loi de Deut. XXIII. 2 suiv. L'expérience avait montré qu'il fallait des mesures plus sévères et plus radicales que jamais pour préserver la communauté juive de la dangereuse immixtion de l'élément étranger ; même après les résolutions prises *Néh.* VIII-X, Tobie l'Ammonite osa aller jusqu'à s'installer dans le temple. Il n'est donc pas étonnant qu'Esdras, se lamentant sur les mariages irréguliers, se rappelle aussi les dispositions de Deut. XXIII, 2 suiv. (*Esdr*. IX, 12 b, coll. *Deut.* XXIII. 6).

les chefs juifs *Esdr*. IX. 1, accusent leurs compatriotes de s'être unis aux Cananéens, Héthéens, etc. ; mais ce n'est évidemment là qu'une forme du langage destinée à mettre les faits en rapport avec les prescriptions du droit ancien. En réalité il ne pouvait s'agir de mariages avec des femmes Héthéennes, Phérézéennes, Jébuséennes ; mais avec des femmes Moabites, Ammonites, etc. comme à l'époque de Néhémie XIII 23. Les prescriptions de l'Exode et du Deutéronome n'étaient pas ici strictement applicables ; et elles devaient d'autant moins provoquer les scrupules qu'il ne manquait pas dans l'histoire des exemples analogues à celui de Noémi, qu'il ne manquait pas, dans le Deutéronome lui-même, des dispositions légales rassurantes (*Deut.* XXI. 10 suiv.). La loi plus rigoureuse et plus universelle portée au temps de Néhémie (*Néh.* X. 31) était nouvelle ; elle avait été établie sous l'empire des circonstances ; l'histoire de Tobie l'Ammonite et de Saneballat le Horonite, auxquels leurs alliances matrimoniales avec des familles juives avaient valu une influence considérable et pernicieuse (*Néh.* VI. 10 suiv.), aurait pu suffire pour montrer tout le danger de semblables unions, ou plutôt pour les rendre odieuses ; l'interdiction de ces mariages était d'ailleurs le moyen le plus efficace pour écarter de la communauté juive les intriguants étrangers qui voulaient s'y introduire (1). — La défense rigoureuse, universelle, qui est supposée par la démarche des chefs juifs *Esdras* IX 1, quelle est-elle sinon celle qui fut promulguée *Néh*. X. 31 ?

Une circonstance qui mérite toute l'attention, c'est l'étonnement d'Esdras et la douleur extrême dont la nouvelle l'accable aussitôt. I. Sack (2) croit qu'il faut faire dans ces démonstrations la part de la comédie concertée avec les chefs. La raison qu'il allègue, à savoir qu'après *huit mois et demi* de séjour à Jérusalem, Esdras devait être au courant de ce qui se passait, ne repose sur aucun fondement. Où est-il dit qu'au moment où l'on vient renseigner Esdras, IX. 1, celui-ci était à Jérusalem depuis huit mois et demi ? Esdras était arrivé le premier jour du cinquième mois (VII. 9) ; l'assemblée solennelle convoquée par ses soins, a lieu le 20 du 9ᵉ mois, c'est-à-dire *du 9ᵉ mois de*

(1) *Néh*. XIII. 1. coll. I. Sack l. c. p. 81 et Deut. XXIII. 2 suiv.
(2) l. c. p. 75 not. 2.

l'année, donc quatre mois et demi après l'arrivée d'Esdras. Rien ne nous oblige, du reste, à supposer que la convocation (X. 7) eut lieu immédiatement après les faits racontés aux ch. IX et X 1-6 ; les délibérations sur les mesures à prendre en vue d'assurer le succès de l'entreprise, peuvent avoir pris un temps plus ou moins considérable. Si l'on ajoute à cela les jours et les semaines qui durent se passer à dresser les inventaires (VIII. 33), à célébrer les solennités et les sacrifices à l'occasion du retour (35), à accomplir les formalités prescrites vis-à-vis des gouverneurs royaux (qui ne résidaient pas à Jérusalem, *Néh.* II. 9 coll. 11) (36), enfin et surtout, ce qui n'est pas mentionné chez *Esdras*, à pourvoir à l'installation des nombreuses familles nouvellement arrivées, on ne trouvera rien d'étrange dans l'ignorance où se trouvait Esdras touchant l'affaire des mariages, au moment de recevoir la députation dont parle le chap. IX v. 1 s. — Malgré cela il faut avouer que la conduite d'Esdras est au moins surprenante, quand on ne peut lui supposer d'autre motif que la prétendue transgression de la loi deutéronomique. Pourquoi cette explosion de désespoir devant une faute très discutable, contre laquelle on ne peut alléguer qu'un texte de loi équivoque? Il n'y avait dans la conduite des Juifs accusés rien de si étonnant, s'il faut admettre qu'avant l'arrivée d'Esdras la petite colonie avait été pendant un demi siècle abandonnée à elle-même, exposée de toutes parts aux influences étrangères. Comment Esdras pouvait-il supposer une puissance aussi vivace à la loi qui défendait aux Juifs de s'unir aux filles de nations depuis longtemps mortes et disparues ?

Ici nous devons nous arrêter un instant pour nous expliquer sur un rapprochement qui se présente naturellement à l'esprit. Nous venons de dire que, vu les influences auxquelles la communauté était soumise, les unions entre Juifs et étrangers ne pouvaient paraître chose si extraordinaire, à l'époque et dans les circonstances où l'on suppose généralement qu'Esdras serait retourné à Jérusalem. Le fait de ces relations continues avec l'étranger est attesté par le livre de *Néhémie* ; nous avons déjà eu l'occasion plus haut de le constater. Le livre de *Néhémie* nous dit explicitement que les Juifs habitaient côte à côte avec les adversaires de Jérusalem de manière à être au courant de leurs projets (*Néh.* IV, 11 suiv.) ; ces relations prenaient

parfois un caractère très intime (ibid. V. 17). Nous n'avons plus à revenir sur l'invraisemblance d'un pareil état de choses immédiatement *après* la réforme d'Esdras. Mais voici ce qu'on pourrait nous demander : si les circonstances dans lesquelles vivaient les Juifs vers le milieu du Ve siècle étaient si favorables aux unions qui provoquent chez Esdras le plus vif et le plus douloureux étonnement, pourquoi n'en voit-on pas les effets rapportés dans le livre de *Néhémie* lui-même, à supposer que l'histoire de ce livre soit antérieure à la réforme d'Esdras ? La difficulté que nous faisons valoir contre la place assignée par la tradition au récit d'*Esdras* IX-X, ne se retourne-t-elle pas, au moins dans une certaine mesure, contre notre propre hypothèse ? — Il est vrai que le livre de *Néhémie* ne nous renseigne pas positivement sur les mariages qui se seraient contractés *entre Juifs et femmes étrangères*, antérieurement à l'alliance des chap. VIII-X ; mais de ce silence il ne résulte rien ni contre notre hypothèse ni contre notre appréciation touchant la facilité des mariages mixtes à cette époque. La raison du silence de Néhémie ne pourrait-elle être précisément que ces unions n'étaient pas considérées comme strictement illégitimes, avant l'engagement pris lors de l'assemblée générale à Jérusalem ? *De fait*, Néhémie nous apprend, *sans manifester le moindre étonnement ni la moindre réprobation* à l'égard des Juifs en cause, que Tobie l'Ammonite lui-même était gendre de Schekhanja et que le fils de Tobie, Johanan, était gendre de Meschullam fils de Barachie ; c'était probablement par cette dernière alliance que Tobie était entré dans la famille du grand-prêtre Eliaschib (XIII. 4. cfr. *Bertheau-Ryssel*, p. 347).

Or l'union d'une fille juive à un étranger, n'était ni plus ni moins contraire à la défense du Deutéronome VII 3, que le cas inverse du mariage d'un Juif avec une étrangère. — Encore une fois, nous le demandons en passant, peut-on concevoir que les mêmes Juifs qui auraient montré tant de sollicitude pour la loi deutéronomique *Esdras* IX-X, auraient douze ans après si complètement oublié cette loi, *qu'un grand nombre* se trouvent inféodés au parti de Tobie l'Ammonite *à cause* d'une double alliance matrimoniale qui constituait une double transgression de cette même loi ! (*Néh.* VI. 18) — Plus loin, ch. XIII v. 29, à l'occasion du mariage illégitime du petit-fils d'Eliaschib,

Néhémie appellera le jugement divin sur ceux qui souillent l'ordre sacerdotal ; au ch. VI également (v. 14) il fait usage de sa formule imprécatoire. Pourquoi laisse-t-il passer sans aucune condamnation, dans ce même ch. VI v. 18, la mention de la double alliance entre la famille de Tobie l'Ammonite et deux familles juives ? Pourquoi cette différence entre le cas du ch. VI v. 18 et le cas du ch. XIII v. 29 ? Au point de vue du Deutéronome les deux étaient identiques : — ce n'est pas le Deutéronome qui est en cause, mais l'alliance des chap. VIII-X de *Néhémie* qui était venue donner à la loi deutéronomique une portée nouvelle.

En présence du tableau que nous tracent des relations entre les Juifs et les nations voisines, les six premiers chapitres de *Néhémie*, nous ne pouvons donc nous empêcher de croire que les mariages mixtes devaient être, sinon fréquents, du moins tolérés, et qu'ils ne pouvaient dans tous les cas étonner personne. C'est à partir de l'organisation rigoureuse donnée à la communauté juive *Néh.* VIII-X, que la séparation complète d'avec les étrangers entra en vigueur ; le but que l'on avait en vue, par la défense des mariages mixtes, à savoir d'exclure les intrus de la communauté juive, trouvait sa sanction dans le Deutéronome (*Néh.* XIII. 1 suiv. coll. Deut. XXIII 4-6) ; il était naturel que l'on cherchât également dans la Loi une sanction à la défense des mariages, et la loi de Deut. VII 1 suiv., s'indiquait d'elle-même comme point d'appui pour la mesure rigoureuse qu'on s'était vu obligé de prendre.

Revenons à Esdras. Plus on relit l'histoire de l'entrevue d'Esdras avec les notables et de la scène qui s'ensuivit, en tenant compte des données si nettes du livre de *Néhémie*, plus on se convainct que cette histoire *doit* prendre place non pas avant, mais après les évènements que nous venons de résumer. Mais pourquoi, demandera-t-on, les chefs juifs et Esdras lui-même dans la prière rapportée IX 6-15, ne font-ils aucune mention du pacte de *Néh.* VIII-X, si ce pacte seul était en cause ; pourquoi rapportent-ils la transgression à la loi deutéronomique (1) ? — La réponse à cette question, nous l'avons

(1) Il est cependant très remarquable qu'Esdras ne rapporte pas la défense des mariages à *Moïse* ou à *la Loi*, mais *aux prophètes, les serviteurs de Dieu* (v. 11). Pourquoi se sert-il de cette désignation générale, indéterminée, bien que

indiquée tout-à-l'heure ; arrêtons-nous y un instant. Au chap. XIII de *Néhémie* vv. 1 suiv., nous assistons à une interprétation, à une application de la Loi, qui nous donne la clef de ce mystère. « Or donc on lut dans le Livre de Moïse que l'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'église de Dieu, pour jamais ; parce qu'ils ont refusé de venir au-devant des enfants d'Israël avec le pain et l'eau et qu'ils ont soudoyé contre Israël Bileam, afin qu'il le maudit !... » (Cfr. Deut. XXIII, 3 6). L'exclusion est aussi clairement que possible restreinte ici à deux peuples bien déterminés, *avec énumération des motifs*. Or, quelle fut l'application que l'on fit de cette loi ? « Lorsqu'on eût entendu la loi, on se mit à séparer *toute la tourbe* (des étrangers) du milieu d'Israël » (v. 3). — La loi du Deutéronome ne comportait point, par elle-même, cette exclusion absolue et universelle (cfr. 23, 7-8) ; c'est pourtant en vertu de la loi deutéronomique que l'on procède. — De même, lorsque dans l'assemblée générale à Jérusalem, décrite *Néh.* VIII-X, on s'engagea à ne plus contracter d'alliances matrimoniales avec aucune nation étrangère, rien n'empêche de supposer que l'on établit cette défense par extension de la loi deutéronomique qui interdisait les mariages avec les femmes cananéennes. Par elle seule la loi en question (Deut. VII. 1 suiv.) n'avait pas cette portée générale, et l'on ne comprendrait point que les Juifs ou l'habile scribe Esdras la lui eussent supposée avec tant d'assurance (*Esdr*. IX) aussi longtemps qu'aucun acte autorisé ou l'usage n'étaient venu la lui communiquer. Le pacte auquel on s'engage sous la direction de Néhémie donna à la loi du Deutéronome touchant les mariages entre Juifs et étrangers, l'extension qui lui manquait auparavant ; la mesure

les termes dans lesquels il expose la défense contiennent des réminiscences de la loi de Moïse, en particulier du Deutéronome, et qu'il place la promulgation à l'époque où les enfants d'Israël se préparaient à entrer dans la Terre promise pour en prendre possession ? S'il n'a eu en vue que la loi mosaïque par elle seule, pourquoi ne nomme-t-il pas Moïse ou la Loi ? Au reste dans les écrits des prophètes, il n'est pas question des mariages mixtes. Si nous ne nous trompons, il y a ici un indice de plus en faveur de notre hypothèse et des explications qui suivent : Esdras attribue la défense des mariages mixtes d'une manière indéterminée aux serviteurs de Dieu, les prophètes, probablement à raison de la promulgation nouvelle qui eut lieu sous Néhémie. Du moins, dans cette hypothèse, son langage se comprend plus facilement.

prise pour les circonstances actuelles était ainsi rattachée au droit ancien, *à la Loi ;* et de même que les Phéniciens, les Égyptiens, les Iduméens, se virent assimilés *Néh.* XIII. 1 s., aux Ammonites et aux Moabites pour la loi de Deut. XXIII 3-6 ; de même les Ammonites, les Moabites, les habitants d'Azot, se virent assimilés aux Phérézéens, aux Jébuséens, etc. pour la loi de Deut. VII. 1 suiv. : *la même loi* s'appliquait désormais à tout le monde. — Il n'y a donc en réalité rien d'étonnant à ce qu'au chap. IX d'*Esdras*, la conduite des Juifs nous soit présentée comme une violation de la loi deutéronomique, *du moment que ce récit suppose l'extension donnée à la loi par l'application qui en fut faite sous Néhémie.*

Nous n'avons pas à poursuivre ultérieurement l'analyse des chap. IX-X d'*Esdras*. Le lecteur en sait le contenu et déjà à plus d'une reprise nous avons rappelé que les mesures extrêmes et décisives qui caractérisent la réforme d'*Esdras* ne peuvent trouver place qu'au terme de cette lutte acharnée entre l'élément national et l'élément étranger, dont les livres de *Néhémie* et d'*Esdras* nous retracent l'histoire. Après la réforme d'Esdras il ne restait plus rien à faire, comme au moment de l'arrivée de Néhémie tout était à commencer.

V.

Nous abordons le point culminant de notre sujet, celui de la comparaison des chapitres VII-X d'*Esdras* avec les chapitres VIII-X de *Néhémie*, au point de vue du rôle rempli par Esdras aux deux époques où nous le voyons sur la scène. Nous pensons que ce côté de la question, sans aucun doute le plus important et le plus digne d'intérêt, est à la fois celui qui se présente le plus favorablement à notre thèse, du moment que l'on écarte le préjugé créé par l'histoire traditionnelle.

Déjà le lecteur a dû se demander : si Esdras est revenu à Jérusalem en l'an VII d'Artaxerxès II, c'est-à-dire vers 398, quel âge pouvait-il avoir alors ? Nous le voyons certainement à l'œuvre sous Artaxerxès I, ensemble avec Néhémie, à l'époque où ce dernier organisait à Jérusalem la communauté juive (*Néh.* VIII, XII. 36). Néhémie était arrivé à Jérusalem vers 445 et son premier séjour, qui fut marqué par les évènements

auxquels se mêle le nom d'Esdras, dura douze ans, jusque vers l'an 433 (*Néh.* II. 1 coll. V. 14 et XIII. 6). A quel moment de cette période eut lieu l'assemblée solennelle à Jérusalem où nous voyons Esdras le scribe lisant la Loi (*Néh.* VIII)? Certainement pas longtemps après l'arrivée de Néhémie. Aussitôt après son arrivée, celui-ci met la main à l'œuvre et reprend les travaux aux murs de la ville (II. 17, III); les murs, dont le relèvement avait commencé avant Néhémie (*Esdras* IV 8 suiv.), furent achevés par celui-ci *en cinquante-deux jours* (VI. 15). Une fois ces travaux accomplis, Néhémie songe à peupler la ville et se propose à cet effet de faire un recensement du peuple; la découverte de la liste des captifs revenus avec Zorobabel le dispense de cette besogne; Néhémie profite de l'assemblée générale du peuple à Jérusalem, au 7ᵉ mois, pour exécuter son plan touchant l'occupation de Jérusalem (XI. 1 suiv.). Il faut conclure de la succession des faits que cette assemblée, ainsi que nous l'avons dit, n'eut pas lieu longtemps après l'année 445 ou 444, date de l'arrivée de Néhémie. C'est donc vers l'an 443-442 qu'Esdras nous apparaît déjà en pleine activité sur la scène de l'histoire.

A moins de lui supposer un âge excessif à l'époque où il ramena à son tour à Jérusalem une nouvelle colonie d'exilés (*Esdr.* VII. 1), il faudra admettre que lors de l'assemblée décrite *Néh.* VIII, le célèbre scribe Juif en était à ses débuts : les deux époques sont en effet séparées par un intervalle d'environ 44 ans! Si nous donnons à Esdras, au moment de son retour supposé sous Artaxerxès II, l'âge de 70 à 75 ans, il ne pouvait en avoir qu'une trentaine au plus, lorsqu'il se présenta devant la foule assemblée à Jérusalem pour lire la Loi (*Néh.* VIII. 1 suiv.)!

Cette déduction heurte assez vivement certaines idées en cours; mais l'essentiel, c'est qu'elle réponde aux données que nous fournissent sur le rôle du personnage, les sources autorisées de l'histoire.

L'importance et la portée de l'œuvre d'Esdras ont été vivement discutées pendant ces dernières années. Aux yeux de tels critiques, p. e. pour MM. Wellhausen, Reuss, Kuenen, etc. Esdras est le grand homme de la Restauration postexilienne, il est tout au moins le promulgateur du code sacerdotal et

c'est dans la séance décrite au chap. VIII de *Néhémie* que nous assistons au grand acte qui donna au judaïsme, par l'organe du scribe Esdras, sa constitution religieuse et liturgique. D'autres au contraire trouvent beaucoup trop grande la part faite à Esdras. M. Joseph Halévy a consacré à la défense de cette opinion un article très intéressant dans le t. IV de la *Revue de l'histoire des Religions* (1). Nous avons déjà remarqué plus haut que ce travail était malheureusement entaché sur des points accessoires de certaines erreurs et confusions, que l'on ne pouvait manquer d'exploiter contre sa thèse (2). Malgré ces imperfections de détail M. Maurice Vernes n'hésita pas à se rallier, pour ce qui regarde en particulier le personnage d'Esdras, aux vues de M. Halévy (3). M. Renan lui aussi prend parti, en une certaine mesure, pour ce dernier : « MM. Reuss et Wellhausen, dit-il, prêtent à Esdras une importance exagérée dans la rédaction de la Thora. — M. Joseph Halévy a fait remarquer avec raison que le personnage d'Esdras a été fort exagéré » (4).

Cette diversité dans les appréciations, ainsi que les hésitations auxquelles certains auteurs, comme M. Renan, semblent sujets, s'expliquent parfaitement devant l'ensemble que nous présentent les livres d'*Esdras* VII-X et de *Néhémie*, dans leur succession actuelle. On ne peut s'empêcher, en dépit de la meilleure volonté, de trouver dans cette histoire une véritable incohérence, au point de vue de rôle d'Esdras comme aux autres points de vue déjà signalés ; et ici encore, l'analyse des documents nous conduit d'elle-même à l'hypothèse que nous défendons.

Que lisons-nous dans le livre d'*Esdras* ? Le scribe Juif revient de Babylone à Jérusalem, à la tête d'une nombreuse caravane ; le roi Artaxerxès l'a investi des pouvoirs les plus étendus, non seulement, comme on le dit quelques fois à l'encontre du témoignage formel des textes, dans les affaires du culte, mais dans le sens le plus absolu. Voyez VII 14, 18, 21, 25-26.

(1) *Esdras et le code sacerdotal*, pp. 22-45.
(2) Vr. Kuenen, *Volksreligion und Weltrel.*, p. 322-326.
(3) Revue de l'hist. des Rel. IV, p. 374.
(4) *Journal des Savants*, 1886, p. 207. Vr. cependant le même *Revue des Deux Mondes* 1886, Déc. p. 817 suiv.

Esdras arrive évidemment à Jérusalem pour y exercer, en vertu de la délégation royale, des pouvoirs extraordinaires ; il sera le chef incontesté de la communauté ; il n'aura qu'à commander pour que tout le monde se soumette aussitôt (X. 4).

Quel n'est pas notre étonnement, lorsqu'arrivant au livre de *Néhémie*, nous trouvons Esdras disparu comme par enchantement ! Néhémie selon l'opinion régnante, vient à Jérusalem treize ans après Esdras, en la vingtième année d'Artaxerxès, et il commence par cacher soigneusement ses projets ; il n'en dit rien à *personne*, — pas même à Esdras ! Lorsqu'enfin il se décide à s'ouvrir, il s'adresse aux magistrats et aux prêtres ; d'Esdras, pas de trace. Au chap. III nous lisons une énumération des personnages qui prirent part aux constructions des murs ; en tête nous voyons le nom du grand-prêtre Eliaschib ; d'Esdras, rien. Au cours des difficultés qui viennent assaillir Néhémie, soit du côté des ennemis de Jérusalem (IV), soit du côté de l'administration intérieure (V), on cherche en vain l'ombre d'Esdras. Néhémie fait tout, absolument tout, et il est seul. En un endroit, il parle des chefs qui furent *avant lui* ; et qu'a-t-il à dire sur leur compte ? qu'ils étaient animés du zèle de la Loi ? Au contraire ; *ils opprimaient le peuple et leurs ministres aussi le pressuraient et l'exploitaient !* (V, 15) On voudra bien ne pas faire tomber pareil éloge sur la tête d'Esdras ; mais il semble qu'il n'y ait qu'un moyen de l'y soustraire, c'est de *lui donner une autre place dans cette histoire*. Il ne servirait de rien d'insister sur le titre de *Pecha* qui manquait à Esdras, autant que nous sachions, et sous lequel Néhémie désigne ses prédécesseurs en question ; il est trop manifeste qu'Esdras vient à Jérusalem avec des pouvoirs aussi étendus et de même nature que ceux de Néhémie (vr. en particulier *Esdr*. VII 14, 25-26) ; et quant au fait qu'Esdras s'adresse aux *Pachoth* à l'effet de leur soumettre ses lettres patentes (VIII. 36), on en lit autant de Néhémie lui-même (II. 9). Néhémie en parlant des *Pachoth* ses prédécesseurs, vise sans aucun doute ceux qui comme lui et avant lui, du moins depuis quelque temps, avaient été chargés de la direction des affaires à Jérusalem ; ce qu'il veut nous apprendre, c'est que contrairement à ce qui s'était pratiqué longtemps, il se garda d'abuser des pouvoirs qui lui avaient été accordés, et qu'il fit servir son

administration au bien-être du peuple au lieu d'y chercher son propre intérêt, comme avaient fait ses devanciers. La position d'Esdras immédiatement avant Néhémie, semble donc incompatible avec le jugement de *Néhémie* V. 15 ; et si ce dernier semble supposer en général ses prédécesseurs porteurs du titre de *Pecha*, alors qu'Esdras, le scribe, n'avait point cette qualité, cela ne pourrait servir que d'argument en faveur de la même conclusion. — Au chap. VI, qui nous raconte les intrigues et les violences que les ennemis de Jérusalem essayèrent contre Néhémie et contre l'œuvre de la Restauration, on ne trouve pas plus de mention d'Esdras que dans les chapitres précédents ; pas une allusion !

On se demande ce qu'était devenu Esdras, l'envoyé du roi ? Qu'avait-il fait à Jérusalem, avant l'arrivée de Néhémie ? quels furent depuis, ses rapports avec Néhémie ou sa position vis-à-vis de ce dernier ? Esdras était certainement à Jérusalem en compagnie de l'échanson d'Artaxerxès, car il prend part à la célébration de l'alliance, lors de l'assemblée du 7[e] mois (*Néh.* VIII). Est-il croyable que s'il avait eu *alors* l'autorité dont nous le voyons revêtu *Esdr.* chap. VII-X, il aurait pu passer aussi complètement inaperçu, au cours des évènements racontés *Néh.* I-VI ?

L'embarras des auteurs devant la soi-disant lacune que l'on constate dans l'activité d'Esdras, est visible. M. Kuenen suppose d'abord, en s'appuyant sur le chap. I de *Néhémie*, que le réformateur fut empêché de poursuivre son œuvre par la ruine de Jérusalem, qui serait venu l'interrompre peu de temps après son arrivée (1). Nous avons montré plus haut que ni le livre de *Néhémie*, ni le 4[e] chapitre d'*Esdras* ne nous permettent de supposer qu'avant les faits dont ils contiennent le récit, Jérusalem ou ses murs eussent jamais été rebâtis. Le désastre auquel il est fait allusion *Néh.* I. 3 suiv. ne peut être que la démolition partielle des fortifications qui fut la conséquence de l'interdiction des travaux par Artaxerxès I (*Esdras* IV) (2). — Mais Esdras ne pourrait-il avoir rencontré une opposition trop forte qui l'obligeât à attendre des temps plus favorables à

(1) G. v. I. II, p. 128.
(2) Voir plus haut.

ses projets ? (1) Il est, sans doute, permis d'émettre une hypothèse pareille. Mais on voudra bien reconnaître d'abord qu'elle est tout au moins gratuite ; ne lisons-nous pas aux ch. IX-X d'*Esdras*, qu'à peine arrivé à Jérusalem le réformateur vit les magistrats, les prêtres et la foule venir en quelque sorte au-devant de ses désirs ; qu'il n'eut qu'à accueillir les propositions qui lui furent faites (X. 1-5) ; que sa première réforme, la *seule* qui lui soit attribuée, et sans aucun doute la plus radicale et la plus dangereuse qu'il pût entreprendre, fut aussitôt couronnée d'un plein succès ? C'est à cette occasion, ou jamais, que l'opposition aurait dû se faire valoir. Ensuite, l'hypothèse en question n'explique. en aucune façon l'effacement complet d'Esdras, aux chap. I-VI de *Néhémie*. — On nous dit que ce ne fut qu'à Jérusalem même qu'Esdras put se rendre bien compte de la situation et travailler d'une manière efficace et sûre à mettre en rapport avec les habitudes reçues, avec les besoins pratiques, la législation nouvelle qu'il avait élaborée à Babylone et apportée en Judée (2). Esdras aura donc, pendant ses quatorze années de retraite, travaillé à corriger le code qu'il avait « dans la main » en arrivant de Babylone, et à gagner à ses idées les prêtres dont le concours lui était indispensable, etc. (3). — Malgré ce long travail de correction et de préparation, que l'on juge avoir été si nécessaire, il resterait vrai, et il ne deviendrait que plus extraordinaire, que la réforme pratique improvisée d'*Esdras* IX-X, réussit d'emblée sur toute la ligne ; tandis qu'après la promulgation de la Loi (*Néh.* VIII-X), on vit les abus s'introduire dans la maison du grand-prêtre (*Néh.* XIII) (4), ce que M. Kuenen explique par le caractère tout nouveau des lois en question, auxquelles on n'était pas suffisamment préparé (5).

(1) Kuenen l. c. p. 129.

(2) Pour soutenir cette dernière assertion touchant le nouveau code qu'Esdras est censé apporter à Jérusalem, certains critiques en appellent, comme on sait, aux passages de l'édit d'Artaxerxès (*Esdras*, VII) où il est question *de la Loi* (14), *de la sagesse de son Dieu* (25), qu'Esdras a *dans sa main*. Wellhausen va jusqu'à conclure de cette expression : « es war also *sein Privatbesitz*, wenn es auch Geltung für ganz Israël beanspruchte ». *Prolegomena* S. 424 *note*. C'est raide.

(3) Kuenen, l. c. p. 137 suiv. Wellhausen *Proleg.* p. 425.

(4) Voir plus haut.

(5) l. c. 199-200.

Ce qu'il y a de plus fondé dans les considérations auxquelles se livrent ici les auteurs, c'est sans contredit l'aveu que l'interruption de l'histoire d'Esdras a quelque chose de très surprenant (1) et que les explications proposées sont de pures conjectures (2).

Notre surprise ne fait qu'augmenter à la lecture des chapitres de *Néhémie*, où Esdras entre en scène. M. Kuenen écrit hardiment : « Dans les chapitres VIII-X, Néhémie joue un rôle secondaire, et Esdras est le personnage principal » (3). Ce jugement, plus qu'étrange, ne peut s'expliquer que par l'impression gardée de la lecture d'*Esdras* VII-X. — Sans doute, si au ch. VIII en particulier, on compte le nombre de fois que se présente le nom d'Esdras, celui-ci l'emportera de loin. Mais que *fait* donc Esdras, quel est l'acte d'autorité qu'il pose, que l'on en cite un seul, si insignifiant soit-il ? Esdras, invité à apporter le livre de la loi, arrive, prend place sur une estrade, et entouré de huit lévites interprètes, il fait la lecture ; et cela de même pendant huit jours de suite (v. 18). Le second jour, entendant lire dans la loi le passage relatif à la fête des Tabernacles, le peuple se met à célébrer la fête (13 s.). C'est tout. Esdras est ici le personnage principal, oui, mais uniquement parce que tout le chapitre est consacré au récit de la lecture de la loi, qui est par elle-même une *fonction très secondaire !*

En un seul endroit de ce chapitre, Esdras ouvre la bouche pour sortir de son rôle de lecteur (v. 9-10) : *il engage le peuple à ne pas se lamenter*. Encore n'est-il ici mentionné qu'à côté de Néhémie ; et si l'on prend garde à la construction étrange de la phrase, où les verbes (9-10) sont au singulier, on sera fortement tenté d'en rabattre encore. Nous avons déjà remarqué plus haut que l'opinion de Fritzsche (suivie par Bertheau-Ryssel à la p. XXVI de son commentaire et combattue à la p. 263 suiv.), d'après laquelle la cérémonie décrite *Néh.* VIII ferait suite immédiatement à *Esdras* X et aurait eu lieu avant l'arrivée de Néhémie à Jérusalem, est non seulement contraire

(1) Kuenen, l. c. p. 127.
(2) Wellhausen, l. c. p. 425.
(3) l. c. p. 200.

à l'affirmation explicite du texte (*Néh*. VIII, 9) mais à toute la suite du récit (*Néh*. VII, 4-5, coll. XI, 1 ; voyez aussi l'enchaînement des chap. VIII, IX, X, 1 suiv.). Il est inouï que dans de pareilles conditions, on ait pu en venir par amour du 3 l. d'*Esdras*, à proposer la suppression du nom de Néhémie à l'endroit cité *Néh*. VIII, 9. Le 3 l. d'*Esdras* lui-même a, du reste, conservé de notre verset le titre attribué à Néhémie. Il est manifeste que le 3 l. d'*Esdras* a placé la description de la séance *Néh*. VIII à la suite du récit du livre d'*Esdras*, pour la simple raison que c'était le premier passage du livre de *Néhémie* où le nom d'Esdras apparaissait. Selon la judicieuse observation de Bertheau-Ryssel (p. 266), le 3e livre d'*Esdras* aura omis le nom de Néhémie, tout en conservant son titre (IX. 49), parce que dans la relation qu'il nous offre et où il n'a en vue que les actes d'Esdras, ce nom, se présentant tout-à-coup à la fin du livre, aurait fait trop étrange figure. — Il est possible que *Néh*. VIII, 9, il faille supprimer *quelque chose*; ce qui s'arrange mal avec la construction, ce n'est pas le nom de Néhémie ; c'est le membre de phrase qui demanderait à lui seul le *pluriel*, alors que les verbes sont au singulier. Il est probable *que la mention d'Esdras et des lévites, aura été ajoutée* ici pour une raison analogue à celle de la suppression du nom de Néhémie au 3e livre d'*Esdras* : à savoir parce que le ch. VIII tout entier était occupé par les lecteurs de la Loi : Esdras et les lévites. — Dans tous les cas Néhémie est nommé *le premier*, avec son titre de Tirschata, et au v. 10 c'est lui, sans aucun doute, qui est censé s'adresser au peuple. Où voit-on, au ch. VIII, *Néhémie jouer un rôle secondaire ?*

Mais c'est là un détail insignifiant à côté des faits palpables que nous rapportent les chap. VIII-X. Dans ces chapitres, comme dans tout le reste du livre, Néhémie est non seulement le personnage principal, mais en réalité le seul agissant ; il n'est pas possible de contester cela un seul instant. Le fait lui-même de l'assemblée rentre dans le plan de Néhémie touchant le peuplement de Jérusalem (VII, 5 — XI, 1). Lorsqu'après le discours des Lévites, au ch. IX, où sont exposés les motifs et les termes de l'alliance que le peuple va contracter envers Dieu, il s'agit de signer ce pacte solennel, c'est Néhémie le Tirschata, dont le nom figure en tête de la liste, et celui d'Esdras n'y

figure pas (1) ! Ce fait, à lui seul, est décisif. Est-ce Esdras ou est-ce Néhémie qui parle à la première personne, au nom de tout le peuple, à partir du chap. X, v. 29 ; qui reprend et détermine les clauses de l'engagement vv. 30-34 ; qui expose et prescrit les mesures que l'on devra observer relativement aux offrandes et à la distribution des revenus entre prêtres et lévites 35-40 ? Tout cela est d'une clarté qui ne laisse pas l'ombre d'un doute ; c'est Néhémie qui dispose et inspire tout au moment de l'alliance, comme, plus tard, c'est Néhémie qui tiendra la main à la fidèle observation de ces engagements (ch. XIII). En vérité, les scrupules de M. Kuenen devant la supériorité que les chapitres VIII-X auraient accordé à Esdras sur Néhémie, n'avaient pas le moindre fondement ; nous ne les comprenons pas.

Au ch. XII nous voyons Esdras reparaître à l'occasion de la dédicace des murs de Jérusalem. Esdras joue encore ici un rôle extrêmement effacé. Néhémie, et Néhémie seul, règle toute la cérémonie et assigne à chacun son rang dans les chœurs de chantres (XII, 31) ; il a placé Esdras à la tête du premier chœur (v. 36).

Après cela Esdras s'évanouit. Néhémie retourne à Babylone en la 32[e] année d'Artaxerxès ; pendant son absence de nombreux abus s'introduisent ; ce n'est qu'après son retour et grâce à son intervention énergique, que des réformes ont lieu.

Nous le demandons au lecteur impartial : les renseignements du livre de *Néhémie* sur Esdras, qui laissent celui-ci complètement dans l'ombre au cours des évènements décrits aux chapitres I-VI et XIII ; qui lui prêtent un rôle simplement passif dans l'histoire de l'assemblée générale à Jérusalem et celle de la dédicace des murs, qui ne le montrent absolument en aucune circonstance posant le moindre acte d'autorité, sont-ils compatibles avec l'hypothèse, que treize ans avant l'arrivée de Néhémie, Esdras serait revenu à Jérusalem, investi des pouvoirs les plus étendus, et aurait été reconnu par tous comme administrateur suprême de la communauté ?

(1) C'est par méprise que M. Halévy a cru trouver le nom d'Esdras mentionné en quatrième lieu parmi les signataires du pacte (*Esdras et le code sacerdotal*, l. c. p. 28). A partir du v. 3 la liste nous présente non pas des noms d'*individus*, mais des noms de *classes* de prêtres, lévites, etc.

A moins de nier gratuitement le caractère historique du récit d'*Esdras* VII-X, que M. Halévy s'est vu, en effet, amené à mettre en doute (1), nous nous voyons obligé une fois de plus à reconstruire l'histoire, à placer les faits que les chapitres en question nous racontent, à la suite du récit du livre de *Néhémie*. Cette hypothèse, que les considérations émises précédemment sont venues confirmer tour à tour, explique avec une entière clarté, les difficultés que l'histoire du livre de *Néhémie* soulève contre l'importance et le rôle attribués par l'histoire du livre d'*Esdras*, au scribe-réformateur. — Aux premiers chapitres de *Néhémie* on ne voit nulle part intervenir Esdras ; il n'y a là rien d'étonnant ; car à l'époque de la reconstruction des murs et de la ville, Esdras, comme nous l'avons dit, ne pouvait être un personnage considérable ; il avait probablement de 25 à 30 ans. Lors de l'assemblée à Jérusalem et plus tard, à l'occasion de la dédicace des murs, nous le voyons pour la première fois sur la scène ; il n'en est visiblement qu'à ses débuts ; il n'exerce encore aucune autorité. C'est à partir de l'alliance contractée *Néhémie* VIII-X que commence la guerre à outrance contre l'élément étranger (2). Néhémie la soutient seul ; c'est lui qui inspire les résolutions (X, 31), c'est lui qui s'oppose aux abus (XIII). Les abus survivent à Néhémie et gagnent en extension. A propos des réformes de *Néhémie* (ch. XIII), M. Halévy observe qu'Esdras n'était plus là ; « peut-être, dit-il, est-il retourné à Babylone, comme le veut la tradition » (3). C'est précisément ce que nous supposons. Plus tard, revenu à Jérusalem, Esdras met la dernière main à l'œuvre commencée par son prédécesseur ; la réforme n'était pas sans précédent, ni sans avoir été préparée de longue date ; aussi comme on le sait, cette fois la mesure fut décisive et radicale. L'histoire de cette période finit avec le triomphe définitif de l'élément national sur l'élément étranger, de la Loi sur les abus (*Esdras* VII-X) (4).

(1) *Revue de l'hist. des Rel.* l. c. p. 37.

(2) Voir plus haut.

(3) Ibid. p. 28.

(4) A la question traitée dans ce paragraphe, se rattache aussi celle du silence gardé par le livre de Néhémie sur la date ou les circonstances auxquelles il faut rapporter dans notre hypothèse la première arrivée d'Esdras à Jérusalem. Esdras arriva-t-il en compagnie de Néhémie ? Etait-il arrivé auparavant, p. e. avec les

Nous avons rappelé plus haut un fait matériel qui confirme nos déductions d'une manière éclatante, celui du pontificat de Johanan fils d'Eliaschib à l'époque du retour d'Esdras à Jérusalem (*Esdras* X, 6).

Il ne manque pas d'autres indices précis, qui pour ne pas être aussi frappants n'en sont pas moins très dignes d'attention.

Au chap. VII du livre qui porte son nom, Néhémie nous apprend qu'il fut mis à même de faire le recensement du peuple au moyen des listes des captifs revenus sous la conduite de Zorobabel. Il énumère en détail les familles alors repatriées. Mais il s'abstient de toute mention touchant la nombreuse caravane ramenée par Esdras (*Esdras* VII-VIII) ; pourquoi les familles qu'Esdras conduisit de Babylone à Jérusalem, ne tombent-elles pas sous le recensement institué par Néhémie ? Nous n'hésitons pas à répondre : *parce qu'elles n'étaient pas revenues à cette époque.* Sans doute il y avait eu depuis Zorobabel, des Juifs qui retournèrent à Jérusalem (1) ; mais une troupe aussi considérable que celle conduite par Esdras aurait dû, ici, être amenée en ligne de compte, au moins d'une manière globale ; car tout le passage nous offre l'équivalent d'un recensement officiel et général du peuple *en vue de l'assemblée solennelle*, décrite au chap. VIII, et des mesures à prendre pour peupler la ville sainte (VII 4-5 coll. XI. 1 suiv.).

Un autre fait qui peut paraître insignifiant au premier abord, mais qui, examiné de plus près et rapproché des données de l'histoire, acquiert une valeur réelle, c'est l'ordre dans lequel les noms de Néhémie et d'Esdras sont énumérés *Néh.* XII 26. Nous sommes ici en présence d'un tableau, dressé par ordre chronologique, des familles de prêtres et de lévites qui se succédèrent à Jérusalem depuis l'époque de Zorobabel ;

colons dont parle *Esdr*. IV. 12 ? Nous n'en savons rien ; les considérations qui précèdent ont fait voir qu'à l'époque de Néhémie Esdras était loin d'être le personnage qu'il devint dans la suite ; qu'il n'y a donc pas lieu de s'étonner de l'ignorance dans laquelle les textes nous ont laissés à cet égard. — Rien du reste ne s'opposerait à la supposition qu'Esdras fût né à Jérusalem même, d'ascendants revenus dans la Judée sous la conduite de Zorobabel ; il était issu en effet de la famille des grands prêtres. En ce cas il ne devrait pas être question d'une double *arrivée*, mais seulement d'un double *séjour* d'Esdras à Jérusalem.

(1) Voir *Esdras* IV, v. 12.

le v. 26 résume, sous forme d'épilogue, la période qui commence à Joïaqim, c'est-à-dire à la première génération qui suivit le retour de Babylone : « Ceux-là, y lisons-nous, (exercèrent les fonctions sacrées) aux jours de Joïaqim, fils de Jeschoua, fils de Joṣadaq, *et aux jours de Néhémie, le gouverneur, et d'Esdras le prêtre et lettré* ». Le texte par lui seul ne nous permettrait point de résoudre le problème en question ; Néhémie et Esdras, s'ils avaient été strictement contemporains, pouvaient être énumérés comme ils le sont au v. 26. Mais pourquoi, si Esdras était arrivé à Jérusalem et y avait administré les affaires *antérieurement* à Néhémie, pourquoi le nom d'Esdras n'aurait-il été mentionné qu'en second lieu ? La succession chronologique était dans un texte comme le nôtre, la seule règle qui devait déterminer l'ordre de l'énumération. — Néhémie *d'abord*, en la 20[e] année d'Artaxerxès I, Esdras *ensuite*, en la 7[e] année d'un Artaxerxès, qui ne peut donc être qu'Artaxerxès II, c'est précisément la conclusion qui se dégage avec une entière clarté de l'examen des données bibliques.

Nous avons à peine besoin de remarquer que l'on voit, à la faveur de cette distribution chronologique des évènements, à la fois rationelle et basée sur des textes précis, s'évanouir la difficulté qui résultait des dispositions contradictoires attribuées d'une part à l'Artaxerxès de Néhémie qui interdit le relèvement de Jérusalem, la ville rebelle (*Esdr*. IV. 8-23), dont Néhémie, agité par la passion du patriotisme le plus brûlant, n'ose invoquer la clémence qu'en s'insinuant, après avoir pris soin de se faire interroger (*Néh.* I) etc., et d'autre part à l'Artaxerxès d'Esdras qui exalte Jérusalem, la cité sainte, qui pose en protecteur des Juifs et les comble de ses louanges et de ses faveurs (*Esdras* VII). Ces deux Artaxerxès sont difficiles à confondre ; ils diffèrent essentiellement.

VI.

Nous venons de rappeler les traits profondément opposés sous lesquels les livres d'*Esdras* (VII) et de *Néhémie*, nous dépeignent les Artaxerxès dont il y est question. On n'a pas manqué sans doute, sur ce point-ci comme ailleurs, de chercher des explications. Le même Artaxerxès I, qui aurait

accordé à Esdras les plus larges pouvoirs, se serait ravisé ensuite en apprenant qu'on rebâtissait les murs de la ville et aurait interdit les travaux (*Esdr.* IV, 17 suiv.) ; puis vaincu par les supplications de Néhémie, il aurait retiré la défense (*Néh.* I.) (1). — On ajoute parfois que le chap. VII d'*Esdras* nous trace de son Artaxerxès un portrait trop flatté (2).

Disons plutôt que si la lettre rapportée *Esdr.* IV. 17 suiv. émane du même roi que l'édit d'*Esdras* ch. VII, ce roi doit être devenu un autre homme, depuis le moment où il porta ce dernier édit à l'époque où il écrivit la lettre mentionnée. Comment, le même Artaxerxès qui confère à Esdras, en termes absolus, la mission d'*inspecter la Judée et Jérusalem* (VII. 14), qui le charge de trésors (15), avec toute liberté d'en disposer à sa guise (18), qui ordonne aux « trésoriers d'au-delà du fleuve » de lui donner des sommes d'argent jusqu'à concurrence de 100 talents, sans compter les autres fournitures (21 suiv.), qui met à sa disposition le trésor royal en lui permettant de venir y puiser aussitôt qu'il en éprouvera le besoin (20), qui affranchit tout le personnel attaché au temple de tous impôts et charges quelconques (24) ; qui délègue à Esdras le pouvoir de constituer des juges et des magistrats pour administrer les affaires du peuple juif (25), et finit par menacer même de la peine de mort ceux qui oseront s'opposer à l'exécution de ses volontés (26) ; — ce même Artaxerxès aurait défendu quelque temps après, sous prétexte que Jérusalem était d'ancienne date une ville rebelle, de reconstruire les murs ? Le premier portrait semble si flatté qu'ici on ne reconnaît plus le personnage ! M. Kuenen avait certes d'autant plus raison de le dire que selon lui il s'agit au ch. IV d'*Esdras* d'une simple réparation des murs récemment détruits par les armées ennemies (3). — Comprend-on, en outre, que les gouverneurs, à qui Esdras avait exhibé les ordres royaux (*Esdr.* VIII. 36), auraient pu être d'une naïveté assez grande pour écrire à l'*Artaxerxès d'Esdras* la lettre que nous lisons *Esdr.* IV. 12 suiv. ?

(1) Bertheau-Ryssel p. 136 ; Kuenen *G. v. I.* II, p. 129 (et les auteurs en général).

(2) Kuenen, l. c. p. 123.

(3) Vr. plus haut.

En négligeant les détails, nous concluons des pièces conservées dans les annales sacrées, que l'Artaxerxès du ch. IV d'*Esdras* (et du premier chapitre de *Néhémie*) s'est montré, jusqu'en la 20ᵉ année de son règne, peu sympathique à la cause de la restauration juive ; tandis que l'Artaxerxès d'Esdras (VII), déjà en la 7ᵉ année de son règne, lui témoigne d'une manière active la plus entière faveur.

Les historiens grecs ne nous ont pas laissé beaucoup de détails sur la situation intérieure de la Perse, à cette époque ; mais les renseignements qu'ils nous fournissent confirment pleinement, à leur manière, les déductions tirées des données bibliques.

Ce que nous savons du règne d'Artaxerxès I, s'accorde p. e. de tout point avec les récits d'*Esdras* (IV) et de *Néhémie* touchant la restauration de Jérusalem. Les Juifs malgré le défaut d'autorisation, auront repris les travaux aux murs de la ville, à la faveur des guerres qui troublaient l'Asie occidentale et attiraient toute l'attention sur l'Egypte et la Grèce. Peut-être faut-il placer la première dénonciation, celle que l'écrivain sacré attribue à Bischlam, Mithredath et Tab'el et qu'il semble distinguer de la démarche officielle de Rehoum et de Schimschaï (*Esdr*. IV. v. 7), après la défaite d'Inaros qui remit les Perses en possession de l'Egypte (455). Les Athéniens, alliés à Amyrtée qui avait repris en Egypte la cause d'Inaros, recommencèrent bientôt les hostilités. Ces luttes continuelles favorisaient les Juifs ; déjà autrefois ils s'étaient montrés habiles à profiter des désordres, lorsqu'en la seconde année de Darius fils d'Hystaspe, au milieu des guerres de succession dont les inscriptions de Béhistoun nous ont révélé l'histoire, ils s'étaient permis sans attendre ou demander l'avis de la cour, de reprendre la construction du temple (1). — La guerre avec les Athéniens se termina, vers 449, par un traité peu honorable pour les Perses (2). C'est après ces évènements que vient probablement se placer l'intervention de Rehoum et de Schimschaï. Artaxerxès, que l'histoire nous montre en diverses occasions à la merci de ses conseillers, donna raison aux satrapes et interdit les travaux ; il le fit sans doute avec d'autant plus d'empressement que la révolte excitée en Syrie

(1) *Esdras*, V. 1 suiv.

(2) Vr. Spiegel *Eranische Alterthumskunde*, II Leipzig 1873 S. 416 f. ; Nöldeke, *Aufsätze zur Persischen Geschichte*, Leipzig 1887 S. 52 f.

par Mégabyzos pouvait donner plus de poids aux appréhensions manifestées par Rehoum et son collègue. — La reine-mère Amestris et Amytis, la sœur du roi, exerçaient sur la volonté de ce dernier le plus grand empire (1). C'était sur les instances d'Amestris qu'Artaxerxès, après une résistance assez longue, avait fini par consentir à l'exécution d'Inaros, au mépris de la parole jurée de Mégabyzos (450). Celui-ci, exaspéré par cet acte déloyal, souleva la Syrie, comme nous venons de le rappeler ; Amytis et Amestris intercédèrent pour lui et lui obtinrent la faveur d'être rappelé à la cour. Plus tard Artaxerxès, sous prétexte que Mégabyzos l'avait offensé en tuant, avant lui, un lion à la chasse, voulut le faire mettre à mort ; une seconde fois Amytis et Amestris intervinrent en sa faveur et lui sauvèrent la vie : la peine de mort fut commuée en celle de l'exil (2). Serait-ce sans aucune intention que Néhémie mentionne la présence de la reine, au moment où il demanda et obtint d'Artaxerxès la permission de partir pour la Judée et de reconstruire la ville des tombeaux de ses pères (*Néh*. II 6) ? C'est encore Amestris qui aura, en cette occasion, fait revenir le roi sur l'arrêt qu'il avait prononcé contre Jérusalem.

L'histoire du règne d'Artaxerxès I répond donc parfaitement à la relation du ch. IV d'*Esdras* et du livre de *Néhémie* sur les actes et le caractère de l'Artaxerxès dont ils racontent l'intervention dans les affaires juives. Il en est tout autrement de l'Artaxerxès d'*Esdras* ch. VII.

En l'an 6 à 7 de son règne, Artaxerxès I n'avait pas le loisir et ne pouvait avoir le goût de s'occuper de Jérusalem et de son temple. A peine sur le trône (465), après qu'il eût abattu par deux victoires remportées sur son frère Hystaspès la révolte de la Bactriane (462), toutes ses préoccupations comme toutes les forces de son empire furent absorbées par l'Egypte où Inaros venait de lui déclarer la guerre. Une première expédition conduite par Achéménès, qui, au rapport de Diodore, avait sous ses ordres une armée de 300.000 hommes, échoua complètement. Les Perses furent battus et les débris de leur armée enfermés dans la forteresse du Mur-Blanc près de Memphis, tandis qu'une escadre Athénienne remportait sur mer une brillante victoire sur la flotte du roi. Ce n'était pas le

(1) Justi *Geschichte des alten Persiens*, Berlin 1879 S. 126.
(2) Spiegel, l. c. S. 414 f.

moment de combler de faveurs les Juifs ; Artaxerxès fit servir les trésors publics, non pas à honorer le temple de Jérusalem, mais à lever une nouvelle armée qui, selon Diodore, comprenait de nouveau 300.000 hommes ; selon Ctésias, 200.000 hommes et 300 vaisseaux. Cette fois Inaros succomba sous le nombre ; la victoire de Prosopitis remportée par Mégabyzos, répara le désastre essuyé par Achéménès dans la première campagne ; et ainsi se termina, en 455, cette guerre qui durait depuis le commencement du règne d'Artaxerxès. C'est donc en la 11ᵉ année de son règne que le roi put respirer pour la première fois, et encore la perspective d'une guerre imminente avec les Grecs troublait-elle son repos.

En l'an 7 d'Artaxerxès I il n'y a pas place pour le retour d'Esdras décrit aux ch. VII suiv. du livre de son nom. Ce n'est pas non plus à une époque semblable que la caravane d'émigrants se serait aventurée à traverser l'Asie sans escorte (*Esdr*. VIII. 22).

Est-il besoin d'ajouter que l'an 6 à 7 d'Artaxerxès II s'adapte au contraire d'une manière parfaite aux évènements racontés aux chap. VII-VIII d'*Esdras ?* En septembre 401 la bataille de Cunaxa avait mis fin à la guerre soulevée par Cyrus ; Artaxerxès qui avait été à deux doigts de sa perte, se trouva affermi sur le trône ; et après la retraite des Dix-Mille, l'Asie occidentale eut un moment de repos.

Au premier mois de l'an 7 d'Artaxerxès II, date du retour d'Esdras, les difficultés entre les Spartiates et les satrapes Tissaphernès et Pharnabazos devaient avoir commencé en Asie-Mineure ; mais ce ne sont pas ces troubles purement locaux qui pourraient ici entrer en ligne de compte (1). Aussi longtemps que dura la trève entre Derkyllidas et le satrape Tissaphernès, c'est-à-dire jusque vers 396, on ne s'en préoccupa que médiocrement à la cour (2). — L'édit en faveur des Juifs, promulgué sans doute dans le courant de la 6ᵉ année d'Artaxerxès, ne peut être qu'un écho des pompeuses proclamations et des actions de grâces au ciel, qui dûrent saluer à Suse le triomphe du roi et la paix accordée à l'empire.

(A continuer.) A. Van Hoonacker.

---

(1) Grote *Histoire de la Grèce*, trad. de Sadous, XIII. p. 250 suiv.
(2) Id. ibid. p. 252, 264.

LES

VOYAGES TRANSATLANTIQUES

DES ZENO.

LEUR RELATION EST-ELLE VÉRIDIQUE ET LEUR CARTE AUTHENTIQUE ?

I. Bibliographie.

Quoique les navigateurs vénitiens Nicolò et Antonio Zeno ne puissent être mis au rang de leurs compatriotes italiens Christophe Colomb, Verrazano, Jean et Sébastien Cabot, ils méritent pourtant une place honorable au-dessous de ces illustres découvreurs, s'il est vrai qu'ils les aient devancés d'un siècle dans l'exploration du Nouveau Monde. Leur relation et leur carte, publiées à Venise en 1558 chez Marcolini par les soins de Nicolò Zeno le Jeune, descendant de l'un d'eux, ont longtemps passé pour dignes de foi ; aussi la relation fut-elle admise dans les éditions posthumes du recueil de Ramusio (t. II. 1574, 1583), et la carte dans deux traductions de Ptolémée données l'une en italien par Ruscelli (1561), l'autre en latin par Molletti (1562). Ces deux contemporains de Nicolò le Jeune étaient à même de contrôler l'ouvrage édité par celui-ci, en en comparant le texte avec la relation originale et les lettres de Nicolò et d'Antonio Zeno conservées jusqu'alors, et de confronter l'ancienne carte avec la relation publiée. Or Moletti croyait non-seulement que les Zeno avaient visité et décrit les pays marqués sur leur carte, mais encore que celle-ci « était de point en point confirmée par des explorations récentes, comme cela résulte, dit-il, de lettres et de portulans envoyés

de diverses parts à l'éditeur ; » (1) et Ruscelli proclame que les frères Zeno « sont vraiment dignes d'une gloire éternelle. » Il ajoute que leur éditeur, ne se bornant pas à tracer les parallèles et les méridiens sur la carte publiée, l'avait de plus modifiée pour la faire cadrer tant avec la relation (2) qu'avec les règles de la géographie, et qu'il l'avait parfaitement disposée dans l'ensemble et les détails, tout en conservant la proportion des parallèles (3). De ce témoignage il ressort que Nic. Zeno le Jeune fut un compilateur et un arrangeur plus ou moins habile, et dès lors on s'explique que la carte remaniée, moins heureusement que ne le supposait Ruscelli, est parfois en désaccord avec la relation et souvent avec la réalité, les contours laissant trop à désirer et les positions, surtout celles des contrées et des localités septentrionales, étant généralement trop élevées de plusieurs degrés.

Aux éloges de Ruscelli et de Moletti on peut joindre ceux d'un autre géographe vénitien du même siècle, Livio Sanuto (4). Ces témoignages réunis nous prouvent que les contemporains de Nicolò Zeno le Jeune, loin de le regarder comme un faussaire, exaltaient sa science et son habileté, et qu'au lieu de prendre pour apocryphes les documents utilisés par lui, ils les

(1) Texte de la pl. XVII du Ptolémée de Venise 1562.

(2) Cette assertion si positive est inconciliable avec la thèse soutenue par M. Jap. Steenstrup dans son savant mémoire sur les Zeno : « La carte étant une copie donnée comme soigneusement exécutée et assez bien réussie,...... ne peut avoir subi le même traitement arbitraire ni avec la même étendue que le texte. Aussi, comme source historique, doit-elle certainement être de beaucoup préférée dans tous les cas douteux, lorsqu'elle semble être en désaccord avec le texte. » (*Zeniernes Reiser i Norden* dans *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, ann. 1883. Copenhague, in-8, p. 65.)

(3) Questo disegno [carte] riformato [modifié quant aux côtes qui, dans l'édition de Marcolini unissent le Grœnland à la Norvège] come si vede, s'è havuto da Nicolò Zeno..... et egli stesso questo Gentil'huomo...... ha adorno questo disegno de' paralleli et meridiani, con tutte le misure, que gli si convengono, si per la conformità dell' istorie, si ancora per le regole et ragioni della geografia, essendo egli universalmente in queste due nobilissime professioni, cioè dell' istorie et della geografia, tenuto d'haver' oggi pochi pari per tutta Europa. Onde si vede che oltre all' haver data perfettissima forma alla dispositione delle tavole nel suo tutto, et nelle sue parti, si è poi nel disegno stesso serbata et chiaramente espressa la proportione de' suoi paralleli al meridiano. (Texte de la *Nuova tavola settentrionale* dans le Ptolémée de Venise 1561).

(4) Per il valor solo di essi [Antonio et Nicolò Zeno] si scoperse a noi la parte più vicina al polo nostro, di che altri mai ne fecero parola. (*Geogr*. part. II, l. II. p. 14 ; cité par Placido Zurla, *Di Marco Polo e degli altri viaggiatori Venexiani più illustri*. Venise, 1818, in-4, t. II, p. 11.)

tenaient pour véridiques et très importants. Nous allons voir que les origineux étaient connus avant la publication de l'extrait fait en 1558. Dans le t. VII de ses *Discendenze patricie*, terminé en 1536, le généalogiste vénitien Marco Barbaro note que « Antonio Zeno, avec son frère le chevalier Nicolò, écrivit sur les voyages dans les îles du pôle arctique et les découvertes faites en 1390, et que par ordre de Zicno, roi de Frislanda, il navigua vers le continent d'Estotilanda, partie de l'Amérique septentrionale ; qu'il passa quatorze ans en Frislanda dont quatre en compagnie de son frère le chevalier Nicolò et dix seul. » (1) A la vérité Zahrtmann (2) et le baron Nordenskiœld remarquent que « le manuscrit de Barbaro n'ayant pas été soumis à un examen critique, rien ne prouve que le passage en question n'ait pas été précisément interpolé après l'impression du livre de Marcolini. » (3) Mais c'est là une supposition gratuite (4) et qui n'a pas même la vraisemblance en sa faveur ; car si, pour la durée du séjour, les dates sont identiques dans les relations imprimées et dans le manuscrit de Barbaro (ce qui montre qu'elles sont puisées à une même source), il y a des différences sur trois points : Barbaro donne l'année 1390 (qui est juste, au lieu de 1380) pour le commencement des découvertes ; il rend par Zicno (au lieu de Zichmni) le titre de *thegn* ou *tiginn* que portait l'aventurier frislandais, mais il lui donne le titre de roi au lieu de celui de *prencipe* (p. 5, 10, 34 de l'édit. major) ou de *signore* (p. 5, 24) que porte l'imprimé de Marcolini.

Un savant portugais a vu une allusion aux voyages des Zeno dans trois passages d'une lettre du 19 octobre 1501 (5), écrite

(1) Antonio scrisse con il fratello Nicolò kavaliere li viaggi dell' isole sotto il polo artico, e di quei scoprimenti del 1390, e che per ordine di Zicno, rè di Frislanda, si portò nel continente d'Estotilanda nell' America settentrionale, e che si fermò 14 anni in Frislanda, cioè 4 con suo fratello Nicolò, e 10 solo (cité par Zurla, *Di Marco Polo*, t. II. p. 9).

(2) *Remarques sur les voyages au Nord attribués aux Zeni* dans *Nordisk Tidsskrift for Oldkyndighed*, t. II, fasc. I, Copenhague 1883, in-8, p. 30.

(3) *Studier och forskningar*, fasc. 1. p. 21. Stockholm, 1883, in-8.

(4) M. R.-H. Major a fait copier par M. Rawdon Brown, dans le manuscrit de Barbaro, le passage contesté ; or, il ne parait pas que l'éminent paléographe ait déclaré qu'il y avait là une interpolation. (*The voyages of the venetian brothers Nicolò and Antonio Zeno*, translated and edited by R.-H. Major, Londres, 1873, in-8, introd. p. XLV).

(5) Imprimée pour la première fois dans *Paesi nuovamente ritrovati e Nuevo Mundo*. Vicence, 1507.

de Lisbonne par l'ambassadeur vénitien Piétro Pasqualigo. Les contrées visitées par Gaspar Cortereal, y est-il dit, « videntur esse conjunctæ cuidam plagæ alias a nostris paragratæ ; » les Portugais rapportèrent un fragment d'épée dorée, « quæ Italiae ritu videbatur fabricata ; » de plus, un des Indiens ramenés du Nouveau Monde avait des pendants d'oreilles, « qui haud dubie cælati more nostro videbantur, cælaturam venetam in primis præ se ferentes. » (1) On peut objecter que si, dans cette lettre *nostro* s'applique certainement à l'industrie vénitienne, *nostri* peut désigner les européens en général comme c'est le cas dans d'autres passages, et que si dans celui-ci on veut lui donner le sens de Vénitiens, il peut aussi bien se rapporter aux Cabot qu'aux Zeno ; c'est aux premiers que l'applique M. G. Dexter (2), et nous ne pourrions en conscience faire autrement, si les seules contrées du Nouveau Monde citées dans la relation des Zeno étaient l'Estotilanda et Drogio, qu'ils ne surent pas découvrir, et l'Icaria où ils ne purent ni aborder ni trafiquer avec les naturels. Mais il y a aussi le Grœnland, où Antonio Zeno passa quelque temps, vers la pointe méridionale, dans la colonie frislandaise de Trin. Or le nom de *Terra verde* (traduction littérale du scandinave *Grœnland*), et surtout la configuration passablement exacte du Grœnland méridional dans la carte de Cantino, basée en partie sur les données des Cortereal, prouvent que les navigateurs portugais avaient reconnu le sud de ce pays, et que l'allusion de Pasqualigo relativement aux Vénitiens pourrait avoir trait aux Zeno. Il en résulterait que le contenu de leur relation avait transpiré à Venise dès 1500 et qu'elle passait dès lors pour être véridique ; mais il faut avouer que cette conclusion reste discutable.

Ce qui ne l'est pas c'est que la relation et la carte des Zeno n'aient été admises comme authentiques lors de leur publication ; mais dès la fin du XVIᵉ siècle elles furent contestées, quoique la plupart des géographes continuassent à leur reconnaître une grande autorité. C'est seulement dans notre siècle que le capi-

(1) Luciano Cordeiro, *l'Amérique et les Portugais* dans *Congrès international des Américanistes. Compte rendu de la première session.* Nancy, 1878, t. I, p. 310-311, 324.

(2) Dans *Narrativa and critical History of America*, edited by Justin Winsor, t. IV. Londres, 1886, gr. in-8, p. 2.

taine, plus tard vice-amiral Zahrtmann entreprit d'en démontrer la fausseté (1), et que Fr. Krarup (2), le contre-amiral F. C. Irminger (3) et l'illustre naturaliste Jap. Steenstrup (4), en ont donné des explications arbitraires qui leur ôteraient toute valeur, si elles étaient confirmées. En revanche, les Zeno ont trouvé de zélés défenseurs, d'ingénieux interprètes et d'habiles commentateurs dans Buache (5), H. P. Eggers (6), J.-R. Forster (7), Placido Zurla (8), Bredsdorff (9), R.-H. Major (10), Desimoni (11), le baron Nordenskiœld (12) et Edv. Erslev (13). Grâce aux travaux de ces savants distingués, la relation et la carte peuvent s'expliquer assez naturellement ; l'obscurité a été en grande partie dissipée, mais il restait encore de grandes

(1) *Remarques* etc. dans *Nord. Tidssk.* t. II, p. 1-35.

(2) *Sur les voyages des Zeni au Nord* dans *Geografisk Tidsskrift*, t. II, 1878, Copenhague, in-4, p. 145-154.

(3) *Zeno's Frislanda is Iceland and not the Færœs*, extr. de *Journal of the R. geographical Society*, 1879, Londres, 1880 in-8, 14 p.

(4) *Voy. des Zeni au Nord* dans *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, ann. 1883. Copenhague in-8, p. 55-214 avec 5 cartes.

(5) *Mém. sur l'île de Frislande* dans *Hist. de l'Acad. des sciences*, ann. 1784, Paris, 1787, in-4, p. 430 ets.

(6) *Sur la vraie situation de l'*Œsterbygd *grœnlandais* dans *Landhuusholdningsselskabets Skrifter*. Copenh. in-8, p. 239-320.

(7) *Hist. des découvertes et des voyages faits dans le Nord*, mise en franç. par Broussonet. Paris, 1788, in-8, t. I, p. 282-331.

(8) *Dissertazione intorno di viaggi e scoperte settentrionali di Nicolò ed Antonio Zeni*, Venise, 1808 in-8 ; reprod. dans *Di Marco Polo e degli altri viaggiatori Veneziani più illustri*. Venise 1818, in-4, t. II, p. 3-94.

(9) *Sur la plus ancienne carte connue du Grœnland*, dans *Nordisk Tidsskrift for Oldkyndighed*, t. III, fasc. I. Copenh. 1835, in-8, p. 193-211, et *les Voyages des frères Zeno*, traduction danoise avec introd. et remarques dans *Grœnlands historiske Mindesmærker*, publ. par la Soc. R. des Antiq. du Nord, t. III, p. 529-624, Copenh. 1845, in-8.

(10) *The Voyages of the..... Zeno*, avec 4 cartes et 1 pl., et *Zeno's Frislanda is not Iceland, but the Færœs*, extr. de *The Journal of the R. geographical Society*, 1879. Londres, 1880, 9 p. in-8.

(11) *I viaggi e la carta dei fratelli Zeno Veneziani (1390-1405)* ; extr. de *Archivio storico italiano*, 4e série, t. II, ann. 1878, Florence 31 p. in-8, et t. XVI, ann. 1885, 33 p. in-8.

(12) *Sur les voy. des frères Zeno et les plus anciennes cartes du Nord*, trad. suédoise, comment. et nombr. cartes dans le texte ; *supplém. aux Actes de l'Acad. des sciences de Suède*, t. XVIII, fasc. I, 53 p. in-8, Stockholm, 1884 ; aussi dans *Studier och forskningar føranledda af mina resor i høga Norden*, fasc. I, p. 1-60, Stockh. 1883, in-8.

(13) *Nouveaux éclaircissements sur les voy. des frères Zeni* dans *Geografisk Tidsskrift*, t. VII, ann. 1883-84, p. 153-175. Copenh. 1885 in-4 avec cartes.

difficultés, surtout en ce qui concerne la Grislanda, les îles placées à l'est de l'Islande, le cloître Saint-Thomas, l'Icaria, l'Estotilanda, Drogio, les noms de lieux du Grœnland, l'île de Neome. Nous nous sommes efforcé de les lever, tant au point de vue de la géographie que de l'histoire, en montrant que les données et les dates de la relation s'accordent avec celles de diverses annales et chroniques, et que la carte, si l'on fait abstraction des erreurs imputables soit à l'éditeur, soit à l'imprimeur ou au graveur, était au milieu du XVI[e] siècle la meilleure qui eût été publiée, en ce qui concerne le nord de l'Océan Atlantique.

II. Frislande et Islande.

Après ce sommaire exposé de la question nous pouvons entrer en matière : Nicolò Zeno, riche armateur vénitien, se rendant en Angleterre après la fin de la guerre de Chioggia (1), fut assailli par une tempête et jeté sur les côtes d'une île inconnue, mais il apprit d'un chef du pays qui savait le latin, qu'elle s'appelait Frislanda. Ce nom, n'étant plus en usage depuis longtemps, ne nous dirait rien si nous ne parvenions à l'idenfier. La carte et la relation nous en fournissent les moyens. D'après celle-ci l'Estlanda [Shetland] est située entre la Nor-

(1) La paix fut signée le 24 août 1381, mais Nicolò ne partit pas de suite, puisqu'en 1388 il fut l'un des trois syndics élus pour recevoir du seigneur de Padoue la ville et le territoire de Trévise (Zurla, *Di Marco Polo*, t. II, p. 17-18). C'est donc probablement en 1390, comme Barbaro l'affirmait dès 1536, dans le passage cité plus haut (p. 354, note 1), et non en 1380, comme le portent la carte et la relation imprimée (p. 4 de l'édit. Major), qu'eut lieu le naufrage sur les côtes de la Frislanda. La chronologie ainsi rectifiée (non par nous ni pour les besoins de notre cause, mais bien longtemps avant que l'on prévit quel parti nous en pourrions tirer), concorde on ne peut mieux avec les dates fournies par les annalistes du Nord et les documents vénitiens. D'après ces derniers Antonio Zeno était mort lors du mariage de son fils Dragone en 1406 (Zurla, *Di Marco Polo*, t. II, p. 20) ; il avait séjourné dans le Nord quatre ans avec son frère Nicolò et dix ans seul, total quatorze ans que l'on peut faire commencer *ad libitum* en 1392 ou 1393. C'est en 1395 que les Vitaliens, expulsés des parages suédois et norvégiens et réfugiés dans les ports frisons (voy. plus loin, p. 366-7), renforcèrent l'élément frislandais des Færœs et permirent à Zicno d'attaquer l'Islande, soit en 1396 soit en 1397 selon les sources, et de faire l'année suivante l'expédition au Cloître Saint-Thomas. A la suite de celle-ci mourut Nicolò Zeno, qui est qualifié de défunt lors du mariage de son fils Tommaso en 1398 (Zurla, *Di Marco Polo*, t. II, p. 19-20.)

vège et la Frislanda (1), qui par conséquent doit être le groupe des Færœs ; la carte en effet la place entre les parallèles 61° et 65° de L. N., mais comme il est évident que ce groupe a été énormément agrandi, on peut, en prenant la moyenne, le placer par 62°50′, ce qui se rapproche de la réalité, les Færœs étant situées entre 61°25′ et 62°25′. Cette remarquable coïncidence tient sans doute à ce que l'éditeur avait trouvé dans ses documents originaux la latitude du chef-lieu de la Frislanda ; aussi l'a-t-il assez bien placé (à 40′ seulement plus au nord que Thorshavn), tandis que le groupe de croix figuré entre l'Islande et les Shetland, plus près de ces dernières, indique assez exactement leur situation non pas réelle, mais relative par rapport aux deux autres groupes. C'est ce qu'ignorait peut-être Nicolò Zeno le Jeune qui a reproduit servilement ces signes jusqu'ici inexpliqués, en leur donnant comme à l'Islande et aux Shetland une latitude trop septentrionale. Cette erreur, qui est bien de lui, l'auteur de la graduation arbitraire (2), se reproduit généralement pour toutes les autres contrées et varie de 3° à 6°, parfois même jusqu'à 15°. La Frislanda est, par suite de son agrandissement, hors de proportion avec les pays voisins, tout en étant mieux graduée, et comme elle est placée trop loin vers l'ouest, précisément dans un espace vide de l'Océan atlantique, on est en droit de la considérer comme formant une carte spéciale, quoiqu'elle ne soit pas isolée au moyen d'un encadrement, comme on le ferait de nos jours.

Le nom de Frislanda, appliqué au groupe des Færœs, peut nous paraître étrange ; il ne l'était pas pour les contemporains de l'éditeur, ni même pour ceux des auteurs de la relation. Un écrivain frison du XVI[e] siècle, Suffridus Petri, de Leeuwarden, affirme que « Tacco Hermana, un des chefs de la flotte de Hengist, conta l'expédition en Grande Bretagne à laquelle il avait pris part, et écrivit sur la colonie de la *Nouvelle-Frise*, sur sa situation et sa nature et sur d'autres choses qui ne sont

(1) P. 10 de l'édit. Major.

(2) Voy. plus haut p. 353 note 3.

(3) *De scriptoribus Frisiæ*, déc. III, § 9, p. 14. Cologne 1293 [pour 1593] in-12. (A la bibliothèque Mazarine. N. 34288 A) — Cfr. Ubbo Emmius, *De origine atque antiquitatibus Frisiorum*, p. 50, à la suite de *Rerum Frisicarum historia*. Leide, 1616 in-f.

pas arrivées à notre connaissance. Cette colonie, que des Frisons avaient fondée sous sa direction dans une île de la mer Britannique, fut appelée *Frieslandt* du nom de leur patrie, et *Frislandia* par des marchands nommés Zeno (Geni mercatores). Il mourut en 536 dans cette *Frieslandia* dont il était gouverneur. » Ce fait peu connu a été rapporté avec plus de détails par un autre écrivain de la Frise continentale, Martin Hamconius : « Taco Hermana, dit-il, issu de la noble race du frison Mann, expulsé du port de Manarmanis et séparé des navires de ses compagnons Herco Rodmann et Sivard Hopper, depuis la mort de Hengist, errait sur la vaste mer lorsqu'il fut poussé fortuitement hors des eaux calédonniennes et arriva à une île septentrionale ; Douvo Hiddema y sauta prestement et Taco ordonna à ses compagnons d'y débarquer. Se nourrissant de poisson durci par le froid, il y cultiva peu à peu, mais en petite quantité, des céréales. Ce pays est vulgairement appelé Frieslandia » (1).

Dans les deux récits il n'y a peut-être de vrai que le nom de Friesland donné à une île située au nord de la mer d'Ecosse et identique avec la Frislanda des Zeno. Nombre de documents prouvent en effet que ce nom était appliqué aux Færœs, sinon dès le VIe siècle, du moins dans les derniers siècles du moyen-âge. Au lieu de ce groupe d'îles, on trouve à peu près à la place qu'il devrait occuper : *Vretlandia* dans (2) une mappemonde du British Museum (XIIIe siècle); *Vrieslandia* dans un planisphère du XIVe siècle, en tête du manuscrit 4126 du fonds latin à la Bibliothèque nationale de Paris (3) ; *Vriclad*, probablement *Vriçlad* dans le planisphère de Ranulf de Hygden (1360) (4) ; *Frislanda* dans l'atlas d'Andrea Bianco (1436) (5) ; *Frixilanda* dans un portulan espagnol de la fin du XVe siècle (6) ; *Frix-*

(1) *Frisia, seu de viris rebusque Frisiae illustribus libri duo*, Munster, 1609 pet. in-4.

(2) Reproduite dans l'*Atlas composé de mappemondes* etc. recueillies et publiées sous la direction du Vte de Santarem. Paris, 1852 et s. (16e carte du classement fait par E. Cortambert à la Bibl. nat. de Paris).

(3) Reproduit dans l'*Atlas* de Santarem (23e carte du classem. Cortambert).

(4) Reprod. dans l'*Atlas* de Santarem (9 bis du classem. Cortambert).

(5) Fascimilé avec commentaire par Oscar Peschel, Venise 1871.

(6) N° 203 de l'inventaire général de l'exposition géographique à la Bibliothèque nationale de Paris.

landa dans un atlas nautique en catalan de la fin du XVe siècle à l'Ambrosienne de Milan (1) ; *Frixlanda* dans un portulan espagnol de la fin du XVe siècle (2) ; *Frixanda* dans une carte de 1471-83 (3) ; *Frislanda* dans la mappemonde dressée en 1500 par Juan de la Cosa (4) ; *Insula de Vreslant*, pour un groupe d'îles situé au nord des Orcades et portant entre autres noms (diocesis) *Feronsis* et *Femme* (aujourd'hui *Famien*, dans l'île de Suderœ), dans une carte dressée par un anonyme après 1506 (5). Il est à noter que les noms de lieux frislandais sont beaucoup plus nombreux dans la carte des Zeno que dans aucun des documents cités plus haut, d'où l'on peut logiquement inférer qu'ils n'ont pas été empruntés à ceux-ci par les navigateurs vénitiens ou leur éditeur, mais bien recueillis sur place.

Dans la *Vie de Cristophe Colomb* (6), écrite par son fils Fernando avant 1539, date de la mort de ce dernier, est reproduit un passage du *Tratado de como las cinco zonas son habitables*, où il est dit que le grand navigateur s'avança à cent lieues au delà de l'île de Tile, dont la partie méridionale est située par 73° de L. N., et non par 63°, comme le prétendent quelques-uns. Fernandou ajoute pourtant que la Tile de Ptolémée est bien située par 63° de L. N., comme l'affirme ce géographe, mais que les modernes la nomment *Frislanda* (7). On pourrait supposer que cette dernière remarque a pour but de faire cadrer les données de Chr. Colomb avec celles des Zeno, et qu'elle ne se trouvait pas dans l'original, mais que c'est une interpolation du traducteur italien, ce qu'il est impossible de vérifier aujour-

(1) *Studi biografici e bibliografici sulla storia della geografia in Italia* par G. Uzielli et P. Amat di San Filippo, 2e édit. Rome, 1882, in-8, t. II, p. 236, n° 404.

(2) Id. *ibid*. t. II, p. 234-5, n° 400.

(3) Publié en facsimilé pour accompagner *Geschichte der Erdkunde* de Wutke dans *Jahrbuch des Vereins für Erdkunde*, Dresde, 1870, pl. VI.

(4) Reproduite dans les *Monuments de la géographie* publiés en facsimilé par Jomard, Paris, 1842-1862.

(5) Publiée pour accompagner *Die Entdeckung Amerikas* par Fr. Kunstmann, Munich, 1859 in-4, n° 2, et texte p. 127.

(6) *Histoire del almirante Christophoro Colombo,* novamente di lingua spagnuola tradotte nell' italiana dal S. Alfonso Ulloa. Venise, 1571 in-12.

(7) E bene il vero, che Tile, quella di cui Tolomeo fa menzione, giace ov' egli dice ; e questa da' moderni è chiamata Frislanda. (*Histoire*...., trad. dal S. A. Ulloa, ch. 4).

d'hui, le texte espagnol étant perdu. Nous avons pourtant un excellent moyen de contrôle auquel nos prédécesseurs n'ont pas songé : le passage cité en italien dans la note 7 de la page précédente se trouve en espagnol dans L. I. ch. 3 de l'*Historia de las Indias* de Bart. de las Casas (1), qui précisément déclare, en plusieurs endroits de cette histoire, avoir copié mot à mot des chapitres de la vie de Chr. Colomb par son fils Fernando (2). C'est donc bien à Fernando Colomb (3) que las Casas a emprunté la remarque sur l'identité de nom et de situation de la Tile moderne (Frislanda) et de la Frislanda, car le premier livre de l'*Historia de las Indias* où elle figure était rédigé dès 1552 et certainement avant le mois de novembre de 1559 ; d'autre part l'auteur ne connaissait probablement pas à cette dernière date l'édition de Nicolò Zeno parue à Venise l'année précédente ; en tout cas, s'il avait copié celle-ci, il aurait pris la latitude de 61°-65° donnée par N. Zeno, au lieu de 63° qui est plus conforme à la réalité.

De tous ces faits il résulte que la Frislanda était connue avant Nic. Zeno le Jeune, qui a vulgarisé ce nom dans le monde entier, mais qui n'avait pas besoin de l'emprunter à d'autres sources que la relation et la carte de ses ancêtres, et il suffisait que ceux-ci fussent allés dans les Færœs pour apprendre de la bouche des insulaires que des Frisons étaient établis depuis longtemps à Suderœ, l'île la plus méridionale du groupe, et pour assister, même coopérer à une insurrection qui les rendit maîtres du tout. Voici à ce sujet des traditions populaires recueillies dans les Færœs, l'une par J. H. Schrœter, l'autre par V. U. Hammershaimb, tous deux pasteurs dans cet archipel. La première porte que, après l'occupation des Færœs par les Norvégiens (IXe siècle), des Frisons prirent possession du territoire de Sunnbœ, c'est-à-dire de la pointe méridionale de l'île de Suderœ ; ils avaient élevé au sommet de l'Akraberg,

(1) Es bien verdad que Tile, la de Tolomeo, está donde él dice, y que á esta la llaman los modernos Frislandia. (L. I, ch. 3, t. I, p. 118 de l'édit. de José M. Vigil. Mexico, 1877 in-4).

(2) Voy. à ce propos : *Vida y escritos de B. de las Casas* par A. M. Fabié, dans la *Coleccion de documentos inéditos para la historia de España*, publ. par le mis de la Fuensanta del Valle, etc. t. LXX, p. 360-372. Madrid, 1879 in-8.

(3) Ce ne peut être à Ulloa, dont la traduction parut en 1571, c -à-d. cinq ans après la mort de B. de las Casas, arrivée en 1566.

montagne escarpée que rien ne dominait, un retranchement où ils pouvaient tout à la fois se défendre et observer le passage des navires, aussi bien au sud et à l'ouest qu'à l'est. Ils vivaient de la culture des céréales, de la pêche et surtout de la piraterie, sans être en lutte avec le reste des insulaires, mais aussi sans se soumettre ni se mêler à eux. Ils parlaient d'ailleurs un idiome différent. Quoiqu'il n'y eût pas plus de treize maisons dans ce nid de corsaires, les Frisons pouvaient armer deux embarcations à vingt-quatre rames ; familiarisés avec les récifs, ils se réfugiaient au milieu des brisants lorsqu'ils étaient poursuivis et abordaient la côte dans un endroit qu'eux seuls connaissaient. La tradition s'étend avec complaisance sur leurs embarcations sans gouvernail adhérent, fort mobiles malgré leur longueur ; sur leurs deux espèces de rames ; sur les couteaux et les harpons avec lesquels ils montaient à l'abordage ; sur leur bravoure et leur cruauté ; ils ne faisaient pas de prisonniers et ne laissaient jamais un des leurs entre les mains de l'ennemi. Ils ne permettaient pas aux étrangers de pénétrer dans leur repaire (1) et ne se mariaient qu'entre eux. S'il se trouvait parmi leurs captifs un Frison de terre ferme, ils lui laissaient la vie sauve, pourvu qu'il s'engageât à rester parmi eux et à se conformer à leurs mœurs. Lorsque la Peste noire ravagea le Nord [en 1349-1350], ces corsaires succombèrent tous à l'exception d'une seule famille.

L'autre tradition nous apprend ce que devint la famille échappée à l'épidémie : son chef, qualifié de *bondin i Akrabirgi* (le maître ou propriétaire d'Akraberg), était renommé pour sa force ; il avait dix huits beaux et vigoureux garçons. De son temps les insulaires de Suderœ, de Skuvœ, de Sandœ et de la partie méridionale de Strœmœ, se révoltèrent contre l'évêque qui voulait leur imposer de fortes contributions pour construire les murs d'une cathédrale (3), et comme le prélat était soutenu

(1) Aussi auraient-ils fait un mauvais parti à Nicolò Zeno l'Ancien et à ses gens qui, selon la Relation (p. 4 de l'édit. Major), « in ogni modo sarebbeno stati mal menati, » si le chef des corsaires frisons, ayant besoin d'auxiliaires, n'avait protégé les étrangers.

(2) Tradit. popul. des Færœs, recueillies par le pasteur J. H. Schrœter, dans *Antiquarisk Tidsskrift* publié par la soc. des Antiq. du Nord, 1849-1851, p. 145-6, Copenhague, 1852 in-8.

(3) Qui est inachevée et dont on voit encore les restes imposants.

par le reste des insulaires, il vainquit les rebelles à Mannafellsdal, au nord du fjœrd de Kalbak, dans l'île de Strœmœ ; mais les méridionaux prirent leur revanche l'année suivante ; ils avaient mis à leur tête le maître d'Akraberg et ses fils, et étant soutenus par deux navires de corsaires venus du sud, ils allérent ravager les iles septentrionales dont les habitants restèrent dans leurs demeures pour ne pas les abandonner à la garde des femmes ; aussi l'évêque privé de leur appui eut-il le dessous dans un combat livré près du Kollafjœrd, à quelque distance au nord de Mannafellsdal. Il se réfugia à Kirkebœ où il fut mis à mort par le chef frison (1).

Ces traditions, dont on vient de donner une brève analyse, ont tout le caractère de la vraisenblance, quoiqu'elles ne soient confirmées par aucun document scandinave du XV[e] siècle ; mais ceux-ci sont tellement rares pour les Færœs (2), que leur absence ne prouve rien contre les témoignages concordants des récits populaires et des Zeno. Un grand savant, l'historien norvégien P. A. Munch a constaté que « les traditions historiques des Færœs se distinguent en général par une véracité... dont il n'y a pas d'exemples ailleurs, mais qui s'explique dans ces îles par leur situation isolée et par l'attachement des insulaires aux souvenirs du passé. » (3) Aussi préfère-t-il la tradition des Færœs sur la jeunesse du roi Sverri à tous les récits des anciennes sagas. » (4) L'évêque que la tradition connaît seulement sous le sobriquet de *Mus* (souris), est probablement Andres, qui était en fonctions en 1381, mais qui en 1391, c'est-à-dire un an après l'arrivée de Nicolò Zeno, était déjà remplacé par Vikbold (5).

L'origine de la dénomination de Frislanda, appliquée au groupe des Færœs, était jusqu'ici l'une des énigmes de l'his-

(1) Texte en dialecte des Færœs dans *Antiquarisk Tidsskrift*, *1849-1851*, p. 171-2, et dans *Færœsk Anthologi* par V. U. Hammershaimb, 2[e] fasc. Copenhague, 1887, in-18, p. 379-381.

(2) Bredsdorff dans *Grœnlands historiske Mindesmærker*, t. III, p. 543 ; — P. A. Munch, *Det norske Folks Historie*, 2[e] série, t. II, 1863, p. 254.

(3) *Det norske Folks Hist.* 1[re] série, vol. II. 1855, p. 53.

(4) Cfr. pourtant *Études sur les traditions des Færœs* par G. Storm, p. 253-272 de *Historisk Tidsskrift*, publié par la Soc. histor. de Norvège, t. IV, 3[e] fasc. Christiania, 1883 in-18.

(5) Munch, *Det norske Folks Hist.* 2[e] série, vol. II, p. 139, 146.

toire et de la géographie. Après l'avoir déchiffrée, il faut en aborder une autre qui n'offre pas moins de difficulté : le chef frison qui, dans la tradition locale, n'est désigné que par son titre et ses possessions (Bondin i Akrabirgi), porte dans la relation italienne le monde *Zichmni*, que le géographe Ruscelli et l'historien Pontanus écrivent l'un *Zichini*, l'autre *Zichinni*, corrigeant ainsi une faute d'impression, comme il y en a tant dans une édition qui, selon la remarque de Zurla, n'a pas dû être faite sous les yeux de Nicolò Zeno le Jeune (1). Le généalogiste vénitien Marco Barbaro écrit *Zicno* qui est la transcription italienne du vieux norrain *thegn* (2) (homme fort (3), homme libre, en anglais *thane*) qui, entre autres significations, a celle de propriétaire, et qui, dans cette acception, correspond de point en point à *bondi* de la légende populaire. Quant à la forme *Zichinni*, qui se trouvait peut-être aussi dans la relation originale, elle peut bien n'être pas arbitraire : elle semble provenir d'une confusion entre *thegninn* (4) et *tiginn* (5) (noble), ou *tign* (qui, avec la suffixe, *in*, fait *tignin* l'Altesse), titre qui dut être donné par les Scandinaves au conquérant frislandais, après qu'il fut sorti de son obscurité : dans le texte italien en effet Zichmni est qualifié de *prencipe* (6) et de *signore* (7).

Le *Zicno* ou *Zichinni*, comme on voudra l'appeler, selon l'étymologie que l'on attribuera à ces titres, possédait au sud de la Frislanda les îles de *Porlanda*, nom qui, comme tant d'autres, a été mal lu par l'éditeur et dans lequel on reconnaît

(1) *Di Marco Polo*, t. II, p. 18.

(2) Le Θ des Grecs qui se prononce à peu près comme le th du vieux norrain, correspond parfois au *z* de l'italien ; par exemple : θεῖος oncle, italien *zio* ; θήκη bourse, ital. *zecca* atelier monétaire, d'où *zecchino* sequin.

(3) Hann var vidgitin madur fyri syrki (Il était renommé pour sa force), dit la tradition des Færœs.

(4) *Thegn* avec l'article masculin *inn* placé en suffixe, ce qui est une particularité des idiomes scandinaves.

(5) Le *z* et le *s* italiens correspondent parfois au *t* scandinave, comme dans *zanna* ou *sanna*, défense de sanglier, en vieux norrain *tanne*, en danois *tand*, en allemand *zahn ; segno*, signe, marque, en vieux norrain *teikn*, en danois *tegn*, en allemand *zeichen ; zaffo* tampon, bondon, en vieux norrain *tappé*, en danois *tap*, en allemand *zapfen*.

(6) P. 5, 8, 10, 18, 34 de l'édit. Major.

(7) P. 5, 24 de l'édit. Major.

le mot frison ou danois et norvégien *forland* (en islandais *forlendi*), qui signifie promontoire inacessible, côte escarpée et sans port (1), et qui s'applique fort bien à la pointe méridionale de Suderœ, notamment au promontoire d'Akraberg, et aux îlots du voisinage, comme celui de Sumbœ qui, pour n'être pas habité, n'en a pas moins une certaine valeur pour le pâturage et les nids d'Eider, et Munken, autrefois beaucoup plus grand avant d'être presque entièrement érodé par les courants trop surfaits du malstrœm. — Zicno était en outre maître de *Sorano* que les Zeno, dans leur langage pompeux, appellent un duché situé sur la terre ferme du côté de l'Ecosse (3). Cette terre ferme, comme l'auteur italien dans son emphase qualifie l'île fort modeste de Suderœ, se nomme dans le dialecte des Færœs *Suroj*, et avec l'article suffixe *Surojn* (l'île du sud), forme qui n'est pas bien éloignée de Sorano. Il nous semble toutefois plus rationnel de regarder cette dernière dénomination comme une transcription de l'adjectif norvégien *særræn* (en vieux norrain *sudrænn*, méridional), où le *d* de *sud* est assimilé par le *r* suivant, au lieu d'être apocopé comme dans *Suroj*, *Sorano*. Cet adjectif est employé ici pour désigner la partie méridionale de l'île de Suderœ, partie qui regarde en effet l'Écosse.

Avec le concours des naufragés italiens (qui pourtant ne lui amenaient qu'un navire, au lieu de deux mentionnés par la tradition), Zicno entreprit de conquérir la Frislanda, île bien plus grande que *Porlanda* (4). La légende populaire et la rela-

(1) Peder Claussœn Frïis, *Norriges Beskrifvelse*, ch. I, p. 249 de ses *Samlede Skrifter*, édités par G. Storm pour la Soc. histor. norvég. 3e fasc. Christiania, 1879 in-18. — Ivar Aasen, *Norsk Ordbog*, Christiania, 1873 in-8, p. 179.

(2) Era costui [Zichmni] gran Signore, e possedeva alcune isole dette Porlanda, vicine à Frislanda da mezzo giorno, le piu riche e popolate di tutte quelle parti; e si chiamava Zichmni; ed oltra le dette picciole isole signoreggiava fra terra la duchea di Sorano, posta dalla banda verso Scotia. (Edit. Major, p. 5).

(3) Dans le dialecte des Færœs, *Sunnbœvur* (village du sud), syncopé en *Sumbœ*, danisé en *Sunnbœ* et *Sumba*, désigne la presqu'île la plus méridionale de Suderœ.

(4) C'est du moins ainsi que nous lisons au lieu de *Irlanda* que porte l'imprimé italien (il paese di Frislanda, che è isola assai maggiore que Irlanda. — Edit. Major, p. 6). C'est certainement une erreur de lecture ou d'impression, car un navigateur qui avait été sur les lieux n'aurait pu dire que les Færœs étaient plus grandes que l'Irlande. Il était au contraire bien naturel qu'il prît pour terme de comparaison Porlanda, qu'il venait justement de mentionner, et non l'Irlande qui ne figure pas ailleurs dans la relation ou la carte des Zeno.

tion des Zeno s'accordent à affirmer qu'il y réussit. Ce n'est pas invraisemblable, les colonies de la Norvège étant fort délaissées dans la période de troubles qui précéda l'Union de Kalmar. Ce royaume ayant perdu le dernier agnat de sa dynastie nationale, la reine de Danemark Marguerite Valdemarsdatter, veuve et mère des deux derniers rois, gouvernait la Norvège au nom de son petit neveu, Erik de Poméranie, et elle était aux prises avec des difficultés de toute sorte ; en 1392, elle fut réduite à louer en Angleterre trois vaisseaux de guerre pour remplacer la flotte nationale depuis longtemps ruinée (1) ; malgré ses efforts, elle fut longtemps à devenir maîtresse sur mer comme elle l'était sur terre ; elle ne put même pas défendre l'importante ville de Bergen qui fut prise et saccagée par les Vitaliens [Ravitailleurs de Stockholm] et par d'autres pirates en 1393 et 1395. C'est seulement après le rétablissement de la paix entre le Danemark, la Suède et les villes Hanséatiques, par le traité de Lindholm (17 juin 1395) et l'exécution de quatre-vingts corsaires capturés à Bergen, que les Vitaliens se dispersèrent ; les uns gagnèrent au nord et à l'est des rivages inconnus ; les autres se réfugièrent dans les ports frisons du voisinage (2). Sachant qu'ils y pourraient prendre leurs quartiers d'hiver, s'y ravitailler ou s'y retirer en cas d'accident, quelques-uns des derniers se répandirent au loin et au large dans les mers occidentales pour s'y livrer à la piraterie (3). Si vague que soit cette

(1) P. A. Munch, *Det norske Folks Hist.* 2e série, t. II, p. 340.

(2) « In Frisiae vicinos portus cum navibus se recepère », dit Pontanus dans la note qui suit. Il semble que cet auteur ait ainsi désigné, probablement sans s'en douter, la Frislanda (Færoe) ou Frise norvégienne, beaucoup plus rapprochée de Bergen que ne le sont les Frises danoise, allemande et hollandaise.

(3) Detmar, *Ann.* édit. par Grautoff, p. 1171 ; — Joh. Rufus, *Chron.* dans le même vol. p. 371. — Voici comment furent résumés beaucoup plus tard en latin les renseignements donnés en bas-allemand par ces chroniqueurs contemporains : lors des négociations qui aboutirent au traité de Lindholm, « Vitaliani..... veriti ob id piraticæ suæ finem, se confestim è Balthico mari in Occiduum profudère, atque ibi direpto Norvagiæ clarissimo emporio Berga magnam circumquaque incolis cladem intulère. Regina tamen expugnatâ navium ipsorum unâ, viros, qui in ea reperti circiter octuaginta, capite omnes plexos multavit. Cæteri exinde divisi inter se ac diversa secuti consilia, pars ignota septentrionis ac Orientis littora adière, variis que jactati casibus, pauci ad suos redière ; pars opportunitatem speculati in Frisiæ vicinos portus, cum navibus se recepère. Ex iis nonnulli cum se confugia ibi hyemis ac omnis fortunæ nactos viderent, statim longe lateque Occidentem versus prædarum causa navigare cœperunt, Belgium, Galliam, Britanniam, Hispaniamque appetiverunt, apertis circumquaque complu-

dernière allusion, aux évènements rapportés avec beaucoup plus de détails par la Relation des Zeno, elle est assez transparente et elle donne le cachet de la vraisemblance à la révolte d'un simple propriétaire frislandais contre son souverain et à ses audacieuses entreprises contre les possessions nordatlantiques de la Norvège ; aussi à défaut de sources indigènes, fort rares pour cette époque et muettes sur les Shetland et les Færœs à la fin du XIVe siècle, l'auteur de la plus volumineuse histoire de la Norvège au moyen âge, P. A. Munch, a-t-il suivi le récit des Zeno et, après l'avoir analysé, il ajoute : « On ne peut guère douter qu'après 1395 une partie des Vitaliens, répandus dans l'ouest, n'aient pris part aux expéditions des Shetland et d'Islande, » (1) dont il va être question.

C'est en effet en 1396 ou 1397 (quatre ans après l'arrivée d'Antonio Zeno en Frislande et dix ans avant son retour en Italie, où il est qualifié de *quondam*, défunt, lors du mariage de son fils Tommaso en 1406), que les Annales de l'Islande signalent des actes de piraterie commis par six navires étrangers. Avec les renforts que lui apportaient les Vitaliens, et avec l'aide de Nicolò et Antonio Zeno, le conquérant frislandais voulut aussi s'emparer de l'Estlanda, située entre la Frislanda et la Norvège, et qui par conséquent ne peut être que le groupe des Shetland (2), nommé Hjaltland en vieux norrain et Hetland à la fin du moyen âge. Ces îles venaient d'être le théâtre de luttes sanglantes entre le *jarl* (*earl*, comte ou duc) des Orcades et des Shetland, Henri Saint-Clair et son cousin et concurrent Malise Sperra, qui fut tué en 1389 (3). Malgré ces circonstances propices, Zicno ne put rien faire de plus que de saccager les Shetland ; encore dut-il bientôt s'en éloigner en apprenant l'arrivée d'une flotte norvégienne. La sienne poussée sur des écueils fut en partie détruite et dispersée. Il se réfugia lui-même dans la *Grislanda*, que la relation appelle une grande île

ribus ad commercia portubus. » (Pontanus, *Rerum Danicarum historia*. L. IX, p. 523. Amsterdam 1631, in-f.)

(1) *Det norske Folks Hist.*, 2e série t. II, p. 374.

(2) C'est ce que l'on pourrait confirmer par les noms de diverses localités de l'Estlanda, comme *Scalvogi*, *St Magnus* et *Sumbercouit*, qu'il est facile d'identifier avec *Skálavág* (aujourd'hui Scalloway), la baie de *St Magnus* et *Sumburgh head* dans les Shetland.

(3) Munch, *Det norske Folks Hist.* 2e sér. t. II, p. 255-9.

déserte, située au sud de l'Islande (1), position qu'elle occupe en effet dans la carte.

Aussi n'est-il pas loisible, pour ceux qui croient à l'authenticité de ces documents, d'identifier Grislanda avec *Grimsey* au nord de l'Islande (2), ni avec Gorsœ, île de la Norvège (3), ni avec *Hrossey* ou Mainland dans les Orcades (4), ni avec *Greenholm*, ilot du même groupe (5), ni enfin d'affirmer que rien ne lui correspond dans la nature (6) ; car s'il n'existe, dans ces conditions, pas d'autre véritable île que le groupe des Vestmannaœer, dont le nom est d'ailleurs trop différent pour autoriser une identification, il y a en revanche, sur la côte méridionale, deux deltas séparés l'un de l'autre par cent kilomètres à peine : le premier, dans le sysla ou district de Vestskaptafell, est à l'embouchure du Skaptá, dont le bras oriental s'appelait autrefois rivière de *Geirsland* (7), d'où il est facile de faire Grislanda par la transposition de *r* ; le second, entre le Thverá et le Markarfljot, porte aujourd'hui le nom de *Landeyjar* ou îles continentales, parce que celles-ci ne sont séparées de la terre ferme que par des estuaires ou des bras de fleuve (8). La plus grande d'entre elles est baignée par la rivière de Kross et renferme une paroisse de même nom ; les aventuriers ont donc pu entendre nommer ce delta *Krossland* pays de la croix (*Krys* en frison) qu'ils auront transcrit *Krysland* ou *Crysland*, dont leur éditeur aura fait Grislanda. Quant à la distance de la côte, elle est seulement un peu plus exagérée dans la carte des Zeno que dans une autre du XVIIIe siècle, accompagnant le voyage en Islande d'Olafsen et Povelsen.

Quoique la forme *Grislanda* soit un peu plus éloignée de Krysland que de Geirsland, nous inclinons à l'identifier avec le premier de ces deltas, qui est en effet placé vis-à-vis de

(1) P. 11 de l'édit. Major.

(2) J. R. Forster, *Hist. des découvertes et des voyages faits dans le Nord*, trad. en franç, par Broussonet. Paris, 1788 in-8, t. I, p. 320-321.

(3) Bredsdorff, dans *Grœnlands histor. Mindesmærker*, t. III, p. 617.

(4) H. Major, Relat. des Zeno, p. 11, note 1.

(5) Krarup dans *Geograf. Tidsskrift*, t. II, ann. 1878, p. 147.

(6) Nordenskiœld, *Studier*, p. 48.

(7) Kålund, *Beskrivelse af Island*. Copenhague, 1877-1882, 2 vol. in-8, t. II, p. 319.

(8) Id. *ibid.* t. I, p. 255.

Valen (transcription soit de Vœll, en suédois *Vallen* plaine, soit de *Hválinn* la colline (1), un des cantons du Rángarvallasysla), de *Sleloch* (Selalæk) et d'*Aisel* (écrit *Haifol* par Nic. Donis dans le Ptolémée d'Ulm 1482; et correspondant à *Eyfell*, forme simplifiée d'*Eyjafjœll*). On trouve en outre, sur la côte méridionale, dans la direction de l'ouest : *Flogascer* (pour *Fuglasker* récif des oiseaux, nom qui convient fort bien aux ilots des Vestmanaœer, dont l'une s'appelle en effet *Geirfuglasker*) ; puis *Ochos* (pour *Vógsoss*, le goulot de la baie de *Vóg*), enfin *Ræk* (promontoire de Reykjanes, à la pointe sud-ouest de l'Islande) ; dans la direction de l'est, tout près d'Aisel, l'île de *Trans* (probablement le territoire occupé par *Thrasé* entre la rivière de Kaldaklof et l'estuaire de Jokulsá) ; *Dos*, qui est au nord d'Aisel et de Trans, sur un bras de mer, et qui correspond à peu près à *Thorsmærk* champ de Thor, situé à l'extrémité du profond estuaire du Markarfljot (2) ; puis l'île d'*Iscant* dont le nom, qui n'est pas islandais, pourrait bien être formé des mots frisons *ise* glace et *kant* contrée et désignerait fort bien les étroites plages des deux districts de Skaptafell, resserrées entre la mer et les glaciers de l'intérieur. En montant vers le nord on voit : *Brons*, forme abrégée du nom de Berunes, sur la rive septentrionale du Berufjœrd ; *Talas* (pour *Dalir*, les vallées de Fljotsdal, Jœkulsdal, Hofsárdal, Vestradal et Selardal, d'où le nom de *Sunnudalsthing* ou circonscription judiciaire des Vallées du sud). Toute la pointe nord-est de l'Islande porte dans la relation et la carte le nom de *Mimant* (peut-être pour *Myvand*, le bassin du lac de *Myvatn*,) ; quant à *Bres*, ce doit-être l'île de *Hris* dans l'Eyjarfjœrd. Il y a à l'ouest, sur la peninsule voisine de cet ilot, une localité nommée *Bard* (bord), située entre le lac de Miklavatn et deux étangs, dont la dénomination islandaise *damm*, ajoutée à Bard a bien pu former celle de Dammbard (au bord de l'étang), transcrit par *Danbert* dans la carte et *Dambere* dans la relation (3). A l'ouest est *Mane*, qui peut être soit l'ilot de *Málmey* dans le Skagafjoerd, soit

(1) Kálund, *Beskrivelse af Island*, t. I, p. 230, 231.

(2) *Th* norrain est souvent rendu par *d* dans les idiomes dérivés, et, dans la prononciation, le *r* assimilé par *s* qui le suit. On ne sait pourquoi *mærk* a été supprimé, mais c'est aussi le cas dans la carte de Nic. Donis (Ptolémée d'Ulm 1482), qui doit avoir puisé à la même source que Nicolò Zeno le Jeune, et qui place *Dos* au nord de Haifol.

(3) P. 11 de l'édit. Major.

le *Mánavik*, à l'extrémité septentrionale du district de Hunavatn.

En allant vers le sud-ouest, nous rencontrons sur la côte : *Noder*, soit Nátfaré sur la rive occidentale du Skjálfandé, soit *Nidribær*, dans l'ilot de Flatey à l'entrée du même golfe ; *Hauos (Hofsos)* ; *Olensis* (1) (Holanes) ; *Cenefol*, forme tronquée de Spákonufell (montagne de la devineresse) ; *Honos* (Hunaos) ; *Vetrabor* (pour *Vestrbard*, désignant le *bard*, bord, extrémité, du quartier de Vestfirds ou golfes de l'ouest ; *Jouel* pour *Jækul*, le glacier de Snefellsnes ; *Tuhos* (*Tulios* dans la carte de Ruscelli), district de *Kjos* ; *Anaford (Hafnarfjærd)*, non loin de Reykjavik et à proximité de *Scalodin* (Skálholt).

Voilà la liste complète des localités de l'Islande qui sont mentionnées par les Zeno. On les a laborieusement identifiées avec des noms encore usités, en observant rigoureusement les positions respectives qui leur ont été attribuées dans la carte italienne. Si ingrate et pénible que fût cette tâche, il a fallu la remplir pour montrer que la Grislanda et les sept îles, péninsules ou côtes isolées (Trans, Iscant, Brons, Talas, Mimant, Bres et Dambert) ne sont pas fictives et peuvent être plus facilement retrouvées en Islande que dans les Shetland. (2)

Etant en Grislanda, Zicno reconnut que les *Pays de glace (Islande)* se trouvaient à peu de distance au nord et résolut d'attaquer l'Islande qui, comme les autres îles ou plutôt presqu'îles, obéissait au roi de Norvège. Les Annales de cette île parlent en effet d'actes de piraterie qui furent alors commis par six vaisseaux étrangers ; coïncidence de dates et de faits qui, pour être frappante, n'avait pourtant pas encore été signalée. En 1397, est-il dit dans les *Annales du Lægmann* ou Juge, « Thord Arnason fut tué dans les Vestmannaœer par des marchands venus de l'étranger, et il y eut beaucoup d'attaques à main armée. » Le même évènement est rapporté en ces termes par les *Annales de Gottskalk*, qui le placent sous l'année 1396 :

(1) Forme adjective du nom latin de *Hols* (nominatif pluriel *Holar*), qui devrait être précédée de *sedes* (siège épiscopal). Nic. Zeno a dû l'emprunter à des cartes du moyen-âge et la substituer à *Holanes* qui, étant près du Hunafjœrd, avait de meilleurs titres pour figurer sur une carte marine, que Hols beaucoup plus important, mais trop éloigné du littoral.

(2) Où la placent Forster (*Découv. et voy.* t. I, p. 291-2 et 321), et R. H. Major (édit. p. 11 et introd. p. XXIV).

(3) *Islandske Annaler indtil 1578*, udgivne ved Dr G. Storm, Christiania, 1888 gr. in-8, p. 285.

« Thord *Bondé* (propriétaire) fut tué sans provocation dans les Vestmannaœer pendant la nuit, au moment où il se mettait au lit. Il y avait là six embarcations » (1). Voilà tout, et il faut avouer que c'est bien peu de chose, mais l'ère des sagas, c'est-à-dire des amples et pittoresques narrations, était passée depuis longtemps ; et dans les annales qui les remplacèrent, les évènements les plus importants n'étaient mentionnées que par quelques mots, tout au plus par quelques lignes, et beaucoup d'années restaient en blanc ; les *Oddveria Annáll* par exemple en omettent sept sur dix à la fin du XIVe siècle, et les *Annales* de Flatey s'arrêtent malheureusement en 1394.

La relation italienne laisse d'ailleurs entendre que ces aggressions n'eurent rien de bien sérieux ; « Zichmni trouva ce pays si bien fortifié et défendu qu'il en fut rebuté, n'ayant d'ailleurs qu'une flotille mal pourvue d'hommes et d'armes. C'est pourquoi il se départit de cette entreprise sans avoir rien fait ; il alla attaquer dans les mêmes parages d'autres îles (2), dites islandaises (3), qui sont au nombre de sept, savoir : Talas, Broas (4), Iscant, Trans, Mimant (5), Dambere (6) et Bres » (7). Le massif montagneux qui constitue l'intérieur de l'Islande, étant désert et presque inaccessible, isole les côtes de telle façon que, coupées d'ailleurs par des fjœrds (canali), elles peuvent être prises pour des îles ; la relation et la carte n'en citent que sept, probablement les seules où abordèrent les pirates. Dans leurs descentes nocturnes (8), ceux-ci n'avaient rien moins que la préoccupation de faire des reconnaissances scientifiques sur le littoral, aussi ne se piquaient-ils ni de relever les positions précises, ni de tracer exactement la configuration des terres, ni de bien orthographier les noms, qui d'ailleurs ont été mal lus par l'éditeur ou mal rendus par l'imprimeur, au point de devenir en grande partie méconnaissables.

(1) *Ibid.* p. 391.
(2) Autrefois ce mot avait aussi d'ordinaire le sens de péninsule.
(3) Assaltò negli stessi canali l'altre isole, dette Islande, che sono sette. (Edit. Major, p. 11).
(4) La carte porte Brons.
(5) l'Atlas de Ruscelli porte Minant.
(6) La carte porte Danbert et l'Atlas de Ruscelli Dambert.
(7) *Relat. des Zeno*, édit. Major, p. 11-12.
(8) Voy. en haut de la page le témoignage des *Annales* islandaises.

LES

PRINCIPES DE L'EXÉGÈSE VÉDIQUE

D'APRÈS MM. R. PISCHEL ET K. GELDNER.

Résumons brièvement nos critiques. Le Rig-Véda, disent MM. Pischel et Geldner est un livre hindou, réflétant une civilisation qui ne diffère en rien d'essentiel de celle de l'époque classique. On a vu que cette thèse appuyée sur des arguments peu solides, les a conduits à des interprétations insoutenables ; l'examen de l'étude sur *vṛjána*, qui va suivre, en sera une nouvelle preuve. — Le Rig-Véda, disent-ils encore, ne contient plus aucun mythe indo-européen ; la mythologie comparée doit être bannie de l'interprétation du Véda ; les rishis racontaient des légendes, mais ne comprenaient plus guère la mythologie qui avait contribué à former la légende. Nous soutenons que cette réaction est exagérée. — Le Véda doit être interprété par lui-même, par l'examen des passages parallèles. Les auteurs oublient le contexte *perpendiculaire*, surtout dans la pratique : on l'a vu déjà et nous le montrerons plus encore dans l'examen de la première étude de M. Pischel. Le sanscrit classique n'est pas une source aussi sûre que les auteurs le croient parce qu'ils identifient, en pratique surtout, deux civilisations notablement différentes.

A priori cette thèse devait inspirer de grandes défiances. Les Hindous védiques habitaient le Penjâb et se trouvaient en lutte avec des populations mal soumises. Plus tard, beaucoup plus tard, nous avons la littérature rituelle, puis profane, née dans le Madhyadeça. Ici plus de luttes contre les étrangers, mais des guerres entre des peuples aryens. Est-il croyable qu'après des siècles, tranquilles possesseurs de leurs nouveaux séjours, de grands changements n'aient pas eu lieu dans leurs habitudes et leurs idées ?

Mais il y a plus : toute la littérature classique est postérieure à l'invasion d'Alexandre, dont les successeurs ont exercé sur l'Inde une profonde influence intellectuelle. Au reste, les deux langues diffèrent beaucoup par la grammaire et par le style : Yâska et même ses prédécesseurs la comprenaient souvent si peu qu'il a pu se trouver parmi eux des hommes soutenant que les rishis parlaient parfois sans mettre de sens dans leurs paroles. Yâska les réfute gravement. D'un autre côté, il est facile d'admettre que les grands philologues qui nous ont d'abord ouvert l'intelligence du Rig-Véda, se soient trompés jusqu'à un certain point. Mais qu'ils n'aient vu que de la mythologie indo-européenne là où il n'y en a point du tout ; qu'ils aient vu un âge d'or là où régnait une civilisation raffinée et corrompue : c'est ce qui dépasse les bornes et ne peut guère inspirer de confiance dans les nouveaux systèmes, quelle que soit l'assurance de leurs auteurs. Au reste, il y a longtemps qu'on réagit entre les exagérations de la première heure, et on comprend qu'une réaction dépasse d'abord le but. Mais le temps ne serait-il pas venu de rentrer dans le juste milieu ? Il le faut absolument si l'on ne veut que l'exégèse védique ne s'épuise en effort stériles.

Les études de M. P. en particulier se caractérisent par une abondance de citations parallèles, dont le rapprochement, s'il ne justifie pas les conclusions qu'il en tire, est toujours instructif. M. P. a lu et médité le Rig-Véda, et n'a reculé devant aucune des difficultés qu'il présente. Un compte-rendu sérieux sur l'ensemble de ces études est chose impossible, à moins de refaire à la suite des auteurs l'étude spéciale des sujets qu'ils ont traités. Nous avons discuté leurs vues générales sur les hymnes et formulé nos critiques. Une lecture attentive de leurs études nous a confirmé encore dans nos réserves ; mais cette impression ne peut avoir de valeur sans qu'elle soit justifiée. C'est ce que nous allons faire par l'examen détaillé de quelques points pris dans les deux premières études de M. Pischel et de l'étude de M. Geldner sur *vṛjána*. Notre but étant de justifier nos critiques générales, nous n'aurons ici qu'à relever les points faibles ; il serait injuste de ne pas avertir tout d'abord que, dans une entreprise aussi ardue que celle des *Vedische Studien* où les auteurs ont choisi avec intention les passages et les mots les plus difficiles, il serait fort étonnant qu'ils eussent réussi toujours d'une manière complète. Dans les parties qui vont être examinées, il y a, à notre avis, des erreurs et surtout des conclu-

sions peu justifiées, mais partout les problèmes sont exposés avec leurs données complètes, et les efforts des auteurs auront certainement pour résultat d'en hâter la solution.

Dans la 1re étude, M. P. explique très heureusement I, 120, 10-12. Ces vers, dit-il, sont ironiques : ils expriment le dépit d'un rishi mal récompensé. Il semble cependant difficile d'admettre qu'un char sans chevaux pût traîner Kakshîvant d'une manière quelconque. Il vaudrait peut-être mieux de chercher un sens moins littéral pour : *J'ai obtenu le char sans chevaux des Açvins, riches en cavales* (?) (1). Le char des Açvins est *anaçvá* IV, 36, 1. Ce char symbolise leur faveur, que K. se réjouit d'avoir obtenue. Cette faveur lui servira plus tard, lorsqu'il sera réuni aux pères. C'est ainsi que dans VII, 88, 2, Vasishṭha se voit déjà associé à l'œuvre cosmologique de Varuṇa. En attendant, K. se moque de ce beau rêve et de l'avare qui ne touche pas à ses richesses. — De cette manière les trois vers du rishi de mauvaise humeur se suivent parfaitement, on évite aussi de traduire *açvínos* comme ablatif. M. P. apporte d'autres exemples de *dānastuti* ironiques qui ne font naturellement que renforcer sa conclusion.

Dans la seconde étude, M. P. étudie VI, 49, 8, auquel il rattache une étude sur le mythe ou la légende du mariage de Sûryâ.

Cette légende, il cherche à la reconstituer par un rapprochement très ingénieux de passages empruntés à divers hymnes. Il arrive ainsi à un résultat qui ressemble à une mosaïque habilement combinée. Cependant nous restons plein de défiance. Cette mosaïque est de la main de M. Pischel. Est-il bien sûr que jamais Hindou l'ait connue avant lui; telle qu'il la présente ? Il admet lui-même qu'il y avait deux légendes. Comment s'y est-il pris pour discerner les éléments propres à chacune ? Mais le cas serait plus mauvais encore si, au lieu de deux légendes, il n'y en avait eu qu'une présentant de nombreuses variantes. C'est ce que nous voyons le plus souvent dans les contes populaires étudiés par les folkloristes. Ces contes diffèrent d'une province, d'un canton à l'autre. En aurait-il été autrement dans le Penjâb ?

M. P. appelle le mariage de Sūryā, une légende, mais il n'est nullement démontré que ce ne soit pas un mythe. Dès lors, il faudrait renoncer à fixer les traits de ce langage symbolique, dont les

(1) La discussion de M. P. sur *Vājinī* ne nous paraît pas convaincante. Les rapprochements que fait Bergaigne, *Rel. véd.* II, 444, méritent toute attention.

combinaisons rappellent bien plus les formes mouvantes du kaléidoscope que les traits fixes d'une mosaïque. Parmi la foule des dieux du Rig-Véda, dit M. Barth, « les rangs varient sans cesse et les rôles se confondent. C'est là un trait jusqu'à un certain point commun à toute religion reposant directement sur le mythe. Les mythes, en effet, se forment indépendamment les uns des autres, ils considèrent le même objet sous des aspects différents, et entre objets différents, ils saisissent les mêmes rapports ; ils se pénètrent ainsi réciproquement, en rayonnant de centres divers, et ils aboutissent forcément à un certain syncrétisme » (1). Est-ce que Sūryā n'est pas tantôt le régent du soleil, tantôt le soleil lui-même ? — Agni est le fils de l'aurore, parce qu'on l'allume au point du jour ; il est le père de l'aurore, à cause de l'action du sacrifice sur les phénomènes célestes. Il est le fils des eaux, comme éclair, mais aussi leur amant, et leur frère (2). Ces manières de parler sont transparentes. Elle le sont moins lorsqu'il s'agit des rapports de Sūryā avec Pūshan, Soma et les Açvins. Mais cela n'empêche qu'on ne puisse les y chercher.

Cette seconde étude est suivie de 4 *Excurse*. Dans le 1er, M. P. étudie *çrí*, qu'il fait dériver de la racine *çri*, appuyer une chose sur (au sens physique). Les sens seraient : l'*acte d'appuyer* ou de *s'appuyer sur*, *incliner vers*, *se tourner vers* — de là : *volonté*, *désir* — puis objet du désir : *bonheur*, *beauté*. Le sens de *force* se rattacherait à celui du verbe *çri*, au moyen, *recourir à*. Avant tout, la dérivation des sens de *bonheur*, *beauté*, *force*, paraît assez difficile à admettre : il aurait fallu l'appuyer de quelques analogies.

Le sens de *allant vers* pour *abhiçrí* n'est nulle part nécessaire. Le passage X, 130, 5 qualifié de *beweisend* ne tranche rien. Le sens proposé est excellent, mais celui de Grassmann ne l'est pas moins. *Virāj* est l'ornement, la beauté qui vient s'ajouter à Varuṇa, et ce sens dérive fort bien de celui de mélange (de lait chaud), qui vient parfaire le Soma et le rendre apte au sacrifice. Il s'harmonise fort bien avec les parallèles des vers 4 et 5. Le parallélisme n'est pas toujours si rigoureux que M. P. semble le supposer ; il se borne souvent au sens général, et il ne faut pas en presser les idées accessoires. Les autres passages cités sont moins probants encore.

Le sens de *désir*, *volonté* n'est pas mieux démontré. Dans I, 116,

(1) *Les Religions de l'Inde*, p. 13.
(2) Bergaigne. *Rel. véd.* II, p. 13 et suiv.

17 : *á vām rátham duhitá sūryasya.... atishṭhat.... sám u çriyá nāsatyā sacethe.* De ce que le premier pāda de cette citation se trouve répété pour le sens dans VIII, 8, 10, il ne suit nullement que le pāda suivant qui correspond localement à la fin de notre vers doive dire la même chose, de manière que *dhītá* = *çrí*. *Çrí* se rend bien ici par *splendeur* (ou *bonheur*), l'objet du *dhītá*. *Yuvór ánu çríyam* dans I, 46, 14 se traduit fort bien *à la suite de votre splendeur* : quand vous apparaissez, l'aurore vous suit. Les autres passages ne sont pas plus convaincants.

M. P. est injuste envers Pūshan qu'il représente comme édenté, traîné par des chèvres et mangeant de la bouillie. Il ne fait pas toujours aussi mauvaise figure. M. P. lui-même ne nous l'a-t-il présenté disputant aux beaux Açvins la main de Sūryā? Pūshan est parfois *ághṛṇi, dasmá dasmávarcas, hiraṇyavāçīmattama.* Le sens de *puissance* n'est donc pas démontré pour *çrī*. Quant à l'équation X, 36, 8 *adhvaraçriyam sómam* = I, 4, 7 *āçúm yajnaçriyam* rapproché de IX, 72, 4 *yajñasádhanaḥ sómaḥ* : aussi longtemps qu'on ne démontrera pas que Soma ne peut être à la fois celui qui embellit et celui qui achève, accomplit le sacrifice, ces équations ne seront que de simples juxtapositions. Cette manière d'établir des parallèles et d'en tirer des conclusions caractérise désavantageusement toutes les études des auteurs.

On fera donc bien de conserver à *çrí* et à *abhiçrí* leur sens reconnu. Aucun passage n'en réclame un autre. L'étymologie, ou plutôt la dérivation est claire. *Çrī* comme verbe signifie certainement *briller* dans I, 68, 2 et *çrīra* signifie *beau* dans *açrīra*.

Dans le 2ᵈ *Excurs* M. P. étudie *rudrávartani*. Rudra est interprété d'une manière très plausible par *rot, hellglänzend* (rutilant, dit M. Barth) (1).

Dans le 4ᵐᵉ *Excurs* M. P. parle des datifs en ā, qu'il croit reconnaître dans *sakhyá, ráṇā, mádā, ratnadhéya, dāná* et *krāná*. Un examen détaillé des arguments montre que cette opinion n'est pas fondée (2).

(1) O. c. p. 11.

(2) M. P. a été précédé dans cette voie par M. Aufrecht (*Festgruss an Boehtlingk* p. 1). Outre les formes discutées par M. P., celui-ci admet comme datifs en *ā*. 1° *Maryā*, que M. Pischel explique fort bien d'une autre manière, 2° *paumsya*, qui se traduit aussi bien comme instrumental, dans IX, III, 3. Quant à *abhikhyá*, qui serait pour *akhikhyáya* (gér.) et présenterait la même chute de *ya*, on le traduit beaucoup mieux comme substantif dans I, 148, 5 et VIII,

Sakhyā́ X, 10, 1 se traduit fort bien avec Lanman, comme un instrumental :

Ó cit sákhāyam sakhyā́ vavṛtyām.
Convertam amicum amicitiā (ad me).

On dit V, 61, 16 *ā́... vavṛttana..... no vásūni* ; il suffira de sous-entendre *máhyam* dans notre vers pour avoir une construction parallèle, moins cependant l'instrumental. Mais le Véda dit *ā́.. vavṛtyāt sumatis ;* pourquoi ne dirait-il pas *áham sumatinā́ ā́ vavṛtyām*, et d'une manière toute pareille *sakhyā ?* Tous les passages cités démontrent que *ā vṛt* s'emploie avec le datif et parfois avec *úpa*, *áccha* suivis de l'accusatif de la chose à laquelle on veut amener le dieu. Comment en résulte-t-il qu'il ne puisse se construire avec un instrumental ayant *un autre sens*, désignant la chose *par laquelle* on veut l'amener à soi, se le rendre favorable ?

Rā́ṇā, IX, 7, 7. *sá vāyúm índram açvínā — sākám mádena gacchati — rā́ṇā yó asya dhármabhiḥ.*

Sākám mádena... rā́ṇā est un ἓν διὰ δυοῖν comme III, 47, 1. On peut fort bien construire *yó gacchati sākám mádena... rā́ṇā, asya dhármabhiḥ.*

Mádā, VIII, 49, 3 *ā́ tvā sutā́sa índavo mádā yá índra girvanah....., pṛṇánti.*

Ceci est une distraction de l'auteur. Le *padapāṭha* donne *mádāḥ*. Les parallèles, une fois de plus ne prouvent rien ; ils signifient tous *presser du soma pour l'enivrement.* En admettant qu'il fallût *mádā* au padapāṭha, il serait bien plus naturel de construire *ye mádā pṛṇanti.* C'est ainsi que *mádena* qui n'apparaît que 3 fois s'emploie 2 fois avec *gacchati* (IX, 7, 7 ; 98, 7) et une fois avec *ishitá* (VIII, 1, 21).

Ratnadhéya, IV, 34, 1, dit que les Ṛbhus etc. vont au sacrifice *ratnadhéyā*. Mais dans, VII, 9, 5, il est question du sacrifice offert aux dieux *ratnádheyāya* : c'est un dativus commodi. Dans IV, 34, 11 on invite les dieux à s'enivrer au sacrifice, c.-à-d. d'agréer le sacrifice *ratnadhéyāya* : c'est le même sens. En quoi cela empêche-t-il au v. 1 de prier les dieux de venir au sacrifice *avec le ratnadhéya* (cf. IV, 55, 10, *índro no rā́dhasā́ gamat.*) Ce mot signifie action

23, 5 — et, dans X, 112, 10, il suffit d'admettre l'ellipse assez fréquente, d'un verbe signifiant *secourir* pour maintenir le même sens.

de donner des trésors ou simplement trésors, biens. M. P. abuse vraiment des parallèles, qu'il considère d'une manière beaucoup trop externe.

Dānā́, V, 52, 14 et 15, *dānā́* se traduit fort bien *à cause du don* (à obtenir). Dans les passages soi-disant parallèles *dānā́ya* se rapporte aux donateurs et signifie *pour donner* ou *pour l'action de donner* (à provoquer chez eux.)

Dans V, 87, 2, *(marutā̃m) çávo dānā́ mahnā́* se traduit sans effort : la puissance des Maruts s'accompagne de grandeur, de libéralité ou de magnifiques dons (ἓν διὰ δυοῖν).

Quant à VIII, 20, 14, il est bien plus simple de construire *tát* (*karma*) *eshā̃m dānā́ mahnā́ tad eshā̃m*. Cette action des Maruts est accompagnée de dons, elle est accompagnée de grandeur ; le sens final étant ; vous distribuez dans votre course des dons magnifiques. Le vers 15 reprend cette idée.

Quant au vers VIII, 33, 8, *dānā́*, même en acceptant la traduction fort soutenable de *mṛgó.. vāraṇáḥ* par *éléphant* et le jeu de mots sur *dānā́* (nous ne voulons cependant pas nous rallier d'une manière absolue à ces opinions) il se traduit au moins aussi facilement comme un instrumental que comme un datif : c'est à cause du rut que l'éléphant court de tous côtés ; c'est à cause de son désir de répandre ses dons qu'Indra fait de même.

Il reste le terme difficile *krāṇā́* dont M. P. étudie le sens et qu'il veut placer aussi dans sa liste de datifs en -*ā*. Nous le suivrons dans cette double étude pour arriver chaque fois à un résultat différent.

Nous partons du passage que P. regarde comme décisif pour démontrer que *krāṇā́* est un datif adverbial, à savoir X, 132, 2 *yuvóḥ krāṇā́ya sakhyaír abhí shyāma rakshásaḥ*, qu'il traduit : « *durch die Freundschaft mit euch mögen wir die Feinde überwinden.* » *Krāṇā́* aurait d'abord signifié *mélangé*, de là au datif, *mêlé à, avec*. La transition des sens est assez naturelle et existe de fait pour *sammiçla, nimiçla*, mais nulle part ces mots ne sont construits au datif dont l'emploi serait fort étrange dans ce cas. Je ne connais pas plus que Delbrück (Altind. Syntax, p. 150) l'emploi adverbial du datif dans les hymnes. Le demi-vers se traduit au reste beaucoup mieux, si l'on a égard au vers précédent, dont il est en quelque sorte la continuation. Dans le v. 1 on appelle la faveur du ciel, de la terre et des Açvins sur le sacrificateur. Le v. 2 continue *tā́.. mitrāvaruṇā* : tels (semblables à ceux-là), ô M. V...

nous vous honorons ; puissions-nous par votre amitié *pour l'homme diligent (à sacrifier)*, vaincre les Rakshas. Le *krāṇá* est l'*ījāná* du v. 1.

Krāṇá, partic. prés. moyen de *kṛ* signifie ainsi *actif*, *pieux ; efficace* (en parlant des choses), et, de cette manière, il s'adapte fort bien à tous les passages, soit comme participe, soit comme adverbe (à l'instrumental) : dans ce dernier cas, on peut le traduire : d'*une manière active*, *efficace*, *effective*, *réelle*. Dans le vers I, 139, 1. *Yád dha krāṇá vivásvati nábhā samdáyi návyasī*. On peut sous-entendre *dhītis* avec *návyasī* et traduire : Lorsque la prière efficace, nouvelle fut donnée à Vivasvat, (notre) nombril.

M. P. part du passage I, 134, 2 *indavo.. krāṇásaḥ súkṛtāḥ.. góbhiḥ krāṇáḥ*, pour établir le sens premier de *krāṇá*.

Du rapprochement d'autres passages où Soma est dit *aktó góbhiḥ* ou *góbhiḥ çrītáḥ*... il veut conclure que *krāṇá* a un sens analogue à ces participes. Mais cela n'est pas nécessaire : les rishis ne sont pas obligés de dire *toujours* la même chose, quoiqu'ils le fassent bien souvent : le Soma peut être cuit, oint ou — ce qui en est l'effet — rendu efficace par le lait. Dans I, 134, 2 *krāṇá irádhyai dákshaṁ.. utáyaḥ*, l'épithète est fort bien choisie, si on la prend dans le sens que nous adoptons avec Grassmann. Certes le sens préféré par P. est possible aussi, excepté dans X, 132, 2 et dans les passages où il est adverbial. Pour l'expliquer M. P. est obligé d'admettre une construction étrange, et à refuser une traduction mieux adaptée au contexte que la sienne. Dans ces conditions, le grec κρατήρ et la racine *krā* n'ont aucun droit à être pris en considération.

En résumé aucun des exemples apportés pour justifier l'hypothèse des datifs en *-ā* ne résiste à la discussion. Tous les passages invoqués s'expliquent aussi bien ou mieux en admettant l'usage adverbial d'un instrumental.

Sous le nom d'*Attraction in Vergleichen*, M. P. réunit deux choses fort différentes. Dans la première catégorie d'attractions, le sujet et le verbe sont communs aux deux objets comparés. Dans la seconde il n'en est plus ainsi : le verbe seul est commun, et le sujet de la 2de proposition est à l'accusatif. M. P. admet, dit M. Barth, que « dans une phrase construite sur le modèle : A aime B, comme C (aime) D, C et D pourraient être juxtaposés à l'accusatif. M. P. appelle cela une attraction. Mais l'attraction peut bien

contrarier nos habitudes propres ; elle ne saurait être absolument illogique. Pour en être arrivée là, il aurait fallu que la langue védique eût perdu au préalable le sentiment de ses flexions casuelles à l'égal, pour le moins du latin mérovingien. Dans le cas de ce genre où il n'y a pas d'autre issue...... (1) ». Un examen attentif montre que ces cas n'existent pas. Les réserves du savant critique sont parfaitement justifiées : de fait, ce ne serait pas une attraction, mais une corruption.

Les passages où M. P. voit cette *attraction* sont :

I, 52, 1 *átyam ná vájaṁ havanasyádaṁ rátham éndraṁ vavṛtyām ávase suvṛktibhiḥ*.

On peut construire :

ávavṛtyām índram átyaṁ ná vájam (*āvávṛtatam*) *havanasyádaṁ rátham*.... comme le cheval qui dirige vers le butin le char roulant vers le combat.

Bergaigne suggère deux constructions différentes, et également plausibles, dans sa *Syntaxe des comparaisons védiques* (*Mélanges Renier*). Il est regrettable que M. P. n'ait pu voir ce travail approfondi, où le sujet est traité dans toute son ampleur. Les *attractions* de M. P. y apparaissent dans la lumière des faits connexes qui s'expliquent et se confirment les uns les autres.

Dans III, 22, 1.... *sahasríṇaṁ vájaṁ átyaṁ ná sáptiṁ sasavánt sant stūyase jātavedaḥ*, je construis *s. vájam* avec le Soma du demi-vers précédent, *átyam ná sáptim* est une comparaison, et je traduis librement : « Voici cet Agni dans lequel Indra prend le Soma qu'il ingurgite : ce Soma, renfermant toutes les énergies, semblable à un coursier rapide. O Jātavedas, on te célèbre comme le maître de la nourriture sacrée.

Sasavān est adjectif de *sasá*. La construction participiale *sasavánt san* serait extraordinaire, sinon absolument isolée. Je n'en connais pas d'exemple, pas plus que Delbruck (Alt. Syntax, p. 391).

VII, 86, 5. Les objections de M. P. contre la traduction ordinaire et obvie n'ont pas de valeur. Ce vers : « o roi (Varuṇa), relâche Vasishṭha comme un voleur de bétail, comme un veau (est défait) du lien » n'est pas du tout *unsinnig*. Vasishṭha est pécheur, et demande à être traité avec miséricorde comme un voleur qu'on relâche (après l'avoir puni) ou comme un veau qu'on laisse courir. M. P. proteste contre l'assimilation de Vasishṭha à un voleur : mais

(1) Bulletin des religions de l'Inde, 1889, p. 4.

le chantre est en train de se confesser ; ou à un veau : ceci serait peu flatteur en français ou en allemand ; mais ce n'est pas la même chose en sanscrit où Vatsa est le nom d'un rishi. Mais que dire de la traduction de M. P. qui compare Varuṇa à un voleur, ou plutôt de Vasishṭha s'exprimant ainsi au milieu de sa confession !

X, 178, 3, *yuvatím ná çáryām*. Ce vers reçoit certes un sens par la traduction de M. P., mais on peut lui en trouver un autre. La traduction de M. Gr. est parfaitement acceptable, surtout si on laisse a *ráṁhi* le sens de *rapidité*, dont il ne s'éloigne guère dans Rig-Véda, et auquel nous ramènent tous les mots de la même racine. Quant à *çáryā*, le sens que lui attribue M. P. est arbitraire.

Enfin il note le vers I, 181, 9, pour lequel j'admets toujours la traduction très satisfaisante de M. Ludwig : *pūshévāçvinā púramdhir* forme une parenthèse. Il a tort de dire que sa traduction est nécessaire pour arriver à un sens, comme si celle des autres n'en avait point. Mais nous discuterons ce passage ailleurs (1).

Concluons. L'existence des accusatifs pour le nominatif, dans les comparaisons n'est pas mieux démontrée que celle du datif en -*ā*. Aucun des passages allégués en faveur de ces découvertes n'en confirme la réalité. M. P. a raison de protester contre la méthode de Grassmann, qui multiplie sans nécessité, les sens des mots. Encore qu'il pût avoir raison *de fait* dans beaucoup de cas, il y a là cependant un défaut de méthode : on ne doit abandonner un sens *reconnu* que pour des raisons positives. Mais cette observation s'applique, à bien plus forte raison, à des hypothèses grammaticales. Admettre, sans raison majeure, des formes ou des constructions anormales, c'est ouvrir la porte aux interprétations arbitraires. Sans nier à priori l'existence de faits grammaticaux restés ignorés jusqu'aujourd'hui, nous sommes plein de défiance à l'égard d'un procédé qui peut devenir le masque de l'impuissance partielle de l'exégèse, et allonger encore le siècle pronostiqué par M. Roth comme terme des efforts combinés qui pourront aboutir à la traduction définitive du Rig-Véda. On ne doit créer de nouvelles formes ou des constructions idiomatiques — dans le cas des accusatifs-nominatifs, il s'agit d'une *corruption* devenue règle — que là où l'existence en est démontrée d'une manière indubitable : d'abord par l'impossibilité d'interpréter autrement certains passages, ensuite par la fréquence des parallèles : car s'il agit seulement d'un cas isolé ou à peu près,

(1) Voir mon article : *Puramdhi is the Goddess of Abundance in the Rigveda.* Babyl. and. O. Record, 1890 nº 6.

il sera beaucoup plus *prudent* d'admettre une corruption ou de laisser le texte inexpliqué. Sous ce rapport, les auteurs ont parfaitement raison d'être conservateurs : en attendant que le Rig-Véda ait cédé les secrets lexicologiques ou syntactiques qu'il récèle encore en grand nombre, il serait tout à fait prématuré de recourir à des corrections conjecturales, dont la nécessité ne repose peut être que sur notre ignorance. La grammaire comparée notamment n'a rien à dire dans cette matière : elle même, dans son état actuel, repose sur des *postulata* aussi plausibles que l'on voudra, mais dont les déductions ont rarement le caractère de certitude positive que l'on doit exiger lorsqu'il est question de toucher à un texte dont tout tend à démontrer la bonne conservation. La métrique elle-même quoique basée sur le Véda lui-même n'a que bien rarement le droit, dans l'état actuel de nos connaissances, d'intervenir avec autorité, dans les questions textuelles.

L'étude de M. G. sur *vṛjáṇa* se divise en deux parties 1° sens fondamental du mot ; 2° sens métaphorique. *Vṛjáṇa*, dit-il, a d'abord un sens particulier : *filet*, *piège*; puis un sens général : *attentat*, *ruse*, *charme* (de sorcellerie), *cachette*, *mystère*. Pour établir le 1er il se sert de I, 173, 6, puis d'une conjecture étymologique sur *abhivlaṅgá*, et il montre ensuite ce sens comme plausible dans un certain nombre de passages.

Il ne sera pas nécessaire de discuter *abhivlaṅgá* ; c'est une idée qui peut être vraie ou fausse : il n'y a pas moyen d'en contrôler la nature. Mais il est un fait reconnu : c'est que les racines ou les mots qui par des influences dialectales ou autres entrent dans une langue sous des formes diverses, se diversifient le plus souvent aussi pour le sens : rarement ils font double emploi. L'équation *vṛjáṇa* = *abhivlaṅgá*, = filet aurait besoin d'une démonstration en règle.

Quant à I, 173, 6 :

> *Sám vivya índro vṛjáṇaṁ ná bhúmā*
> *bhárti svadhávān opaçám iva dyám* ; nous le traduisons :

Indra enroule la terre (devenant) comme un (simple) *vṛjána* ; (sur sa tête) il porte le ciel comme un toupet....

L'image est analogue à celle de VIII, 14, 5 où Indra déroule la terre (comme un tapis) et se fait un toupet du ciel. — *Sam-vye* a un sens identique, quoiqu'il faille le traduire par un autre mot,

dans I, 130, 4 : *saṁvivyānā́ ójasā índraḥ*. Indra revêtu ou qui s'est revêtu (enroulé) de force.

M. G. traduit : Indra resserre la terre comme un filet...
il porte le ciel comme un ornement sur sa tête.

La traduction en soi est plausible ; mais elle n'est pas rendue certaine par le fait que *sam-vye* dans certains passages est opposé à *vi-tan* étendre et que celui-ci signifie *étendre*. Cette opposition n'existe pas ici.

M. G. applique le sens ainsi obtenu à certains passages où il s'impose moins encore. Il est inutile d'insister sur VI, 11, 6. Quant à I, 163, 3, le *vṛjána* de Çushṇa n'y est nullement déterminé par le *saṁgrathitam... gúhā* de X, 61, 13 ni par le *ójaḥ parihitam* de I, 121, 10. Si l'on combine ces expressions, on voit qu'il y est question d'une *force* bien nouée et cachée qu'Indra trouve et enlève ; mais on ne voit pas que *Çushṇa* soit tué *dans cette force* — singulière expression du reste pour désigner un filet — comme on dit I, 163, 3 qu'il est tué dans le *vṛjáṇa*.

Le vers X, 27, 5 va plutôt à l'encontre de l'opinion de M. G.

ná vá u māṁ vṛjáne vārayante
ná párvatāso yad aháṁ manasyé.
On ne me retient pas dans un enclos
pas (même) les montagnes lorsqu'il me plaît (d'en sortir).

M. G. traduit. On ne me retient pas dans un filet ; les montagnes mêmes (ne me retiennent) pas lorsqu'il me plaît... Ceci est beaucoup moins naturel et comme construction et comme enchaînement d'idées.

III, 346, *vṛjáṇena vṛjinán sám pipesha*
māyā́bhir dásyūnr abhíbhūtyojāḥ.

M. G. traduit : avec son filet il a écrasé les perfides ; avec ses ruses, les Dasyus, lui qui est supérieur en force.

Ecraser au moyen d'un filet est chose fort extraordinaire ; mais on pourrait admettre un sens prégnant : prenant les perfides ; dans son filet (qui sont ensuite écrasés). Mais il n'est pas nécessaire d'admettre cette traduction pas plus que la conjecture de Bergaigne. Il vaut beaucoup mieux de prendre *vṛjáṇa* comme masculin et le traduire par *force, violence*, ce qui répond bien mieux à *sam pipesha*, sans cesser de former une espèce de jeu de mots avec

vṛjiṇá : *vṛjána* est la force qui refoule, fait retourner. M. G. trouve dans ce passage la preuve que *vṛjána* et *vṛjiṇá* ont la même étymologie. La chose n'est pas douteuse en soi ; mais ce n'est pas parce que les rishis l'auraient cru que nous pourrions l'admettre. Il y voit encore que *vṛjáṇa* et *māyā́* ont des sens très voisins. Mais au lieu d'un parallélisme, on peut y voir aussi bien une énumération des deux manières dont Indra combat les ennemis : dès lors les deux *résultats importants* qu'il tire de ce passage retombent dans le néant, d'où, en bonne logique on ne pouvait les faire sortir.

VI, 68, 3 est traduit d'une manière analogue :

> *vajreṇānyaḥ çávasā hánti vṛtram*
> *síshakty anyó vṛjáṇeshu vipraḥ.*
> G. : L'un (Indra) tue Vṛtra avec sa foudre,
> L'autre s'arrête aux pièges, le malin.

Pour M. G. les Adityas et Varuṇa en particulier, se caractérisent par la ruse et la fourberie. Les lignes qui contiennent ces assertions paradoxales devraient être précédées d'un volume de réfutation de ce qu'ont dit en sens contraire les Roth, les Barth, les Bergaigne etc., pour qu'on s'arrêtat à les examiner de près.

Dans le vers en question on n'oppose pas deux manières différentes de combattre ; mais en regard de l'empire guerrier d'Indra on caractérise la royauté pacifique de Varuṇa. Le 1er frappe Vṛtra de sa foudre dans des combats sans cesse renouvelés ; le 2e s'occupe de maintenir ses lois. Si le 1er est un guerrier, le 2^d ressemble à un prêtre dans l'enclos du sacrifice ; le sacrifice est le symbole, le pendant rituel de la loi, de l'ordre cosmologique.

Les passages qui précèdent n'offrent donc pas la *base solide* sur laquelle M. G. croit pouvoir appuyer sa thèse relative au sens fondamental de *vṛjáṇa*.

Dans les trois passages où il applique encore ce sens, il en est un (X, 28, 2) qui s'arrangent tout aussi bien du sens reçu. Les deux autres n'en comportent pas d'autre : Ce sont :

> IX, 87, 2 *svāyúdhaḥ pavate devá indur*
> *açastihā́ vṛjáṇaṁ rákshamāṇaḥ.*

Dans le dernier pāda *açastihā́* et *v. r.* sont parallèles, dit M. G. Le sens montre qu'il n'en est rien. Le 1er terme signifie *qui tue les impies* ; le 2^d, *protégeant le v.* : car *raksh* ne signifie pas *épier*, *porter une attention malveillante sur*, mais au contraire, *garder*,

protéger : porter une attention bienveillante sur. Cette interprétation est d'autant plus naturelle que dans cet hymne, Soma apparaît, comme prêtre (Cf. v. 3 et Berg. R. véd. I, 186). Le parallélisme de deux expressions ne résulte pas de leur position locale dans le vers. Dans V, 52, 7 ni la terre, ni la large atmosphère, ni le grand ciel ne permettent de songer au lieu caché des eaux. Du reste tout l'hymne, où les Maruts apparaissent dans leur action visible, proteste contre cette interprétation. Or c'est le contexte qui doit être consulté de préférence à des passages dont le parallélisme est souvent contestable.

Pour M. G., comme pour tout le monde, *vṛjána* désigne le plus souvent *le sacrifice* ; mais, dit-il, c'est le sacrifice conçu comme un *filet*, un piège, dans lesquels on prend (1) les dieux, ou bien comme une *ruse*, un *charme*, un *mystère*. Telle était du reste, d'après lui, la manière dont le sacrifice était envisagé dans les temps védiques. Le sacrifice des rishis était une pieuse tromperie : ils *attrappaient* « les dieux avec le ghṛta, le Soma ou la prière comme on attrappe les souris avec le lard. » « Ceux-là seulement, dit-il, qui sont encore hantés par le faux idéalisme des premières années de l'exégèse védique, répugneront à admettre cette idée très hindoue.

Bergaigne n'était pas, croyons-nous, du nombre des retardataires ; il n'était nullement porté à embellir le Rig ni ses auteurs. Or en ce qui concerne la conception védique du sacrifice il était de l'avis de tout le monde : il s'écartait complètement des opinions paradoxales de M. G. Il suffit de parcourir le 3me volume de sa Religion védique et notamment les pp. 175-200 pour s'en convaincre et pour se persuader en même temps qu'il avait parfaitement raison de le faire.

Le sacrifice hindou auquel se rattachent aussi des idées morales très élevées, apparaît néanmoins plus souvent comme une transaction, un marché : doutdes, dit le rishi. Dans ce commerce il y avait de la concurrence et chacun cherchait de son côté à attirer la faveur des dieux par des offrandes plus abondantes, des hymnes plus efficaces, même aux dépens de ses voisins. Ceci est tout autre chose que la *trappe aux souris* de M. G. ; et encore faut-il avouer que ces préoccupations apparaissent assez rarement. Quant aux Brāhmaṇas, ils n'ont rien à faire ici, à moins que l'on ne démontre

(1) *Hereinlegen*, mettre dedans, comme *übertrumpfen*, etc. ont une couleur très *burschikos*, mais, à notre avis, très peu hindoue.

d'abord que tout ce qui apparaît dans les rituels peut être projeté, sans plus, sur les temps védiques.

Mais M. G. présente aussi des preuves positives. Le prêtre, dit-il, est représenté couramment comme un chasseur guettant le gibier, et il en cite deux exemples certains et un assez probable. Cela ne suffit pas pour affirmer qu'une idée est courante et pour déterminer l'esprit d'un livre. Ces images n'ont aucune valeur alors que le sens qu'on veut en tirer est contredit par la masse des passages non figurés qui disent toute autre chose.

Le sacrifice est présenté sous l'image d'un *tissu* ; de là des expressions comme *yajñam vi-tan*, étendre le sacrifice. Mais *vi-tan* est l'expression consacrée pour dire *tendre* (le filet). Je ne vois pas ce que l'auteur peut ou veut en conclure.

Le sacrifice apparaît clairement comme *filet*, dit M. G., dans V, 54, 12.

> *sáṁ acyanta vṛjanā́titvishanta yát*
> *svárantí ghóshaṁ vitatam ṛtāyávaḥ*, qu'il traduit :

Les *filets* du sacrifice ont été resserrés (*zugezogen*), lorsque les Maruts s'élancent. Les prêtres rugissent leurs cris étendus (comme un filet).

Il n'a pas été question de prêtres terrestres dans le vers 11, ni dans 12b, et il n'en est pas question dans 13 ; *ac* signifie *recourber*. Ces remarques suffisent pour rendre beaucoup plus plausible la traduction suivante : les hommes (litt. villages) se pressent les uns contre les autres lorsque vous vous élancez impétueux ; lorsque, (comme) prêtres vous faites retentir vos cris *étendus.* » Les Maruts étaient de brillants guerriers dans le v. 11 ; ici ce sont des prêtres, comme souvent (Cf. Berg. R. véd. II, 384). Cette succession d'images est fréquente dans les hymnes, le bruit qu'ils font est appelé *vitatám* par allusion au *tissu* et non au *filet* du sacrifice.

I, 166, 14 n'est pas plus probant.

> *ā́ yát tatánan vṛjáṇe jánāsa*
> *ebhír yajñébhis tád abhíshṭim açyām.*

L'hypothèse de M. G. sur *abhíshṭim* est ingénieuse et fort plausible en elle-même. Quant à *abhi-yaj* de VI, 47, 25, il signifie simplement *honorer, donner comme honoraire* : l'interprétation qu'il en fait, l'oblige à traduire le vers d'une manière bien peu naturelle. Mais cela n'empêche que *abhi* dans *abhī́shṭi* ne puisse être pris

dans un autre sens, qui lui est reconnu également. Quant à *ā-tan*, il signifie, non pas *attacher*, mais *étendre vers*, *sur*, ce qui oblige souvent à attacher ; de là le sens dérivé *attacher* un objet qui s'étend de là plus loin, comme l'ombre attachée à l'homme. Lorsqu'on l'emploie en parlant du sacrifice, c'est que celui-ci est conçu comme l'œuvre du tisserand. Mais ici, dit-il, il s'agit d'une machination, d'une ruse : à savoir, l'action d'attacher l'appât destiné à prendre les dieux. Ceci est une affirmation sans preuves. Le passage de TS. ne prouve rien : on traduirait beaucoup mieux : *sie überopferten sie*, en prenant *ā-tan* dans le sens général de *sacrifier*, dans ce passage — car il s'agit évidemment d'un jeu étymologique sur *abhyātāna*. — Dans notre passage. Il est si simple de prendre *ā-tan* comme allusion au tissu du sacrifice et de traduire

Ce que les gens ont tendu dans leur *vṛjáṇa*.
Puissé-je par ces sacrifices, arriver à le surpasser.

Vṛjáṇa est alors simplement l'enclos du sacrifice.

A l'aide de son *postulatum* sur la nature du sacrifice védique, M. G. traduit :

« *möge es mir gelingen, das was die Leute in ihrer Heimlichkeit anzetteln (oder in ihrem Fanggarn als Köder befestigen) zu überopfern* d. h. *zu übertrumpfen*. »

Il faut donc se représenter les prêtres tendant des filets dans lesquels ils vont prendre les dieux comme on prend les souris avec du lard, ou mieux, comme on prend les oiseaux au moyen d'un appât. Mais chose remarquable ! ces oiseleurs si rusés étalent leur piège, crient vers les dieux pour le leur faire voir et ceux-ci, moins intelligents que les bestioles, viennent chaque jour se faire prendre ! C'est chose vraiment plaisante que d'entendre ces étranges chasseurs crier vers leur divin gibier : « O Maruts, venez par ceci, notre *heimlichkeit* renferme un bien meilleur piège que celui des voisins ; vous êtes bien plus sûrs d'être attrapés chez nous » — Ou bien les dieux aiment-ils d'être pris dans le *vṛjána* parce qu'ils y trouvent ce qu'ils désirent et qu'ils sont sûrs d'en sortir ; mais alors où est le piège, la fourberie ? et pourquoi traduire *vṛjáṇa* par piège, ruse, fourberie etc. ?

Les applications que M. G. fait du sens ainsi obtenu tombent naturellement avec les arguments fragiles qu'on vient d'apprécier

L'auteur termine son étude par la racine verbale *vṛj* auquel il attribue les sens : prendre, saisir, retenir, tenir, attrapper — *mettre*

dedans, zu Fall bringen, étendre par terre. Le sens fondamental serait : prendre quelqu'un au piège, au filet. Il serait superflu d'insister sur la réfutation de cette opinion qui repose sur le sens attribué à *vṛjana*. Les textes qu'il commente ensuite, de son propre aveu, ne donnent pour *vṛj* que les sens de *zurückhalten*, *umklappen*. — Quant à *vṛj* = *stṛ* = *zu Boden legen*, si même on admettait cette équation, il n'en résulterait nullement que M. G. a raison de donner à *vṛj* le sens fondamental de *prendre au piège*, qui seul nous intéresse ici : car c'est seulement dans sa portée générale sur la nature du Rig-Véda, et sur les principes qu'on veut en faire dériver pour l'exégèse que l'étude sur *vṛjána* a été l'objet d'un si long examen.

Ph. Colinet.

INCIDENT SCHLIEMANN BOETTICHER.

Nous recevons des Dardanelles de nouveaux renseignements relativement au *Combat pour Troie* (Kampf um Troja) comme dit très spirituellement M. Niemann. Ce sont deux articles de journaux : l'un de la *Kunst Kronik* (20 Februar), écrit par M. G. Niemann lui-même ; l'autre, un feuilleton de la *National Zeitung* de Berlin (9 April). Boetticher, paraît-il, avait accusé Schliemann et ses architectes d'avoir donné un plan inexact de leurs excavations pour appuyer là-dessus la thèse de la découverte des restes de la Troie homérique. Boetticher soutenait en outre que les ruines mises au jour par les ouvriers de Schliemann étaient celles, non d'une ville, mais d'une vaste nécropole.

L'article de la *Kunst Kronik* comme celui de la *National Zeitung* lavent complètement Schliemann de la première accusation comme ils attestent la réalité des ruines d'une grande cité.

Nous observerons seulement que le témoignage de M. G. Niemann atteste la conspiration ourdie en Allemagne pour empêcher Bötticher de développer et soutenir son opinion et lui fermer complètement la bouche, ne lui permettant pas même de répondre aux injures dont il était l'objet. C'est là à nos yeux un fait regrettable et qui seul, nous avait déterminés à publier les études critiques du Capitaine Boetticher. Empêcher son adversaire de parler, c'est se donner l'air d'être incapable de maintenir ses prétentions, d'avouer par ses actes que l'on a tort. La presse scientifique de l'Allemagne doit avouer que sa conduite n'était pas sage et qu'elle servait très mal les intérêts de Schliemann et de ses associés. Si le *Muséon* n'avait pas publié la contre-critique de Bötticher, ces messieurs seraient restés perpétuellement exposés à l'accusation d'avoir triomphé par un coup de force. Les discussions scientifiques ne doivent jamais être étouffées. Le *Muséon* en tout cas, leur donnera toujours l'hospitalité. Du reste tout n'est pas encore dit sur cette question et bien des points de l'étude de M. Boetticher n'ont pas encore été touchés. Ainsi l'attestation des savants rapportée par la *National Zeitung* nous apprend que dans les pithoi examinés par eux il n'y avait ni ossements humains ni trace de brûlure extraordinaire. D'autre part M. Schliemann nous a appris que dans beaucoup de ces pithoi il y avait une masse de cendres blanches qui pouvaient provenir d'ossements consumés par le feu. Comment concilier ces choses ? Pour notre part, nous attendrons encore de plus amples informations.

Ces lignes étaient déjà imprimées quand nous avons reçu une communication de M. Boetticher. Il nous annonce la publication prochaine d'une brochure qui mettra en pleine lumière ce qui s'est passé à Hissarlik et lui donnera complètement raison. Tout le monde l'attendra avec impatience.

NÉHÉMIE ET ESDRAS.

UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE SUR LA CHRONOLOGIE DE L'ÉPOQUE DE LA RESTAURATION.

VII.

Après le départ de Néhémie, ce fut Eliaschib, le grand-prêtre, qui eut la direction des affaires à Jérusalem. Nous avons déjà eu l'occasion de parler des abus qui s'introduisirent dans la communauté juive pendant l'absence de Néhémie, abus que ce dernier dût réprimer par la violence lors de son second voyage en Judée. Nous avons signalé le fait qu'ici encore Esdras s'éclipse complètement. Dans les six premiers chapitres du livre de *Néhémie*, on ne le voit point ; il n'est *pas encore* à l'œuvre ; pendant la période dont l'histoire est retracée au ch. XIII, on ne le voit pas davantage, *il n'y est plus.*

L'embarras que cette situation cause aux historiens est si grand, que quelques-uns se dispensent de toute explication à ce sujet. Il semble cependant que le phénomène doit attirer l'attention. Quoi, Esdras, qui serait venu à Jérusalem chargé de pleins pouvoirs ; lui, le représentant du roi, après avoir déjà passé en quelque sorte inaperçu au cours des grands événements arrivés sous l'administration de Néhémie, n'ayant eu pendant cette mémorable période d'autres fonctions à exercer que de lire la Loi et de conduire un chœur de chantres, Esdras, même après le départ de Néhémie, n'a aucune action pour veiller à l'exécution de la Loi, aucune responsabilité des abus, aucune part à la répression ?

« Was mit Esra geschah, wissen wir nicht », dit Israël Sack (1) ; et nous avons entendu M. Halévy ajouter : « Esdras n'était plus là ; peut-être est-il retourné à Babylone comme le veut la tradition » (2). — L'hypothèse du retour d'Esdras à Babylone semble bien, en effet, pour les historiens qui voient dans ce personnage un *prédécesseur* de Néhémie, le seul moyen d'expliquer raisonnablement le silence absolu que les textes

(1) l. c. p. 97.
(2) l. c. p. 28.

observent à son égard, depuis le moment où ils l'ont fait assister à l'inauguration des murs. C'est à cette même hypothèse que nous recourons de notre côté pour expliquer dans le sens d'un second voyage ou plutôt d'un second séjour à Jérusalem, l'histoire d'Esdras aux quatre derniers chapitres du livre de son nom.

Voici un écho de la tradition qui veut qu'Esdras s'en vint de Jérusalem en Babylonie ; seulement au lieu de trouver *Esdr*. chap. VII-X, le récit de son retour à la ville sainte en la 7e année d'Artaxerxès II, on nous montre son tombeau près du fleuve Samura ; nous lisons dans l'*Itinerarium Benjamini* (1) « Unde (= à Bosra) bidui iter est ad Samuram flumen, regni Persiae initium ; ubi... sepulchrum Esrae scribae et sacerdotis, *qui Hierosolymis ad Artaxerxem regem profectus*, ibi diem obiit, » etc.

Nous aurons à apprécier aussitôt la valeur de cette tradition touchant la mort d'Esdras ; si l'on y tient, on peut prendre acte de son témoignage pour ce qui regarde le voyage d'Esdras en Perse. Evidemment un témoignage de ce genre n'a pas grande importance, vu la distance qui le sépare des faits et la nécessité où nous sommes de le récuser sur un point capital ; il répond cependant à une hypothèse que fait naître d'elle-même la lecture du dernier chapitre de *Néhémie*.

Fort heureusement notre thèse peut se passer d'un pareil soutien. Alors même que la tradition serait absolument muette sur le retour d'Esdras en Perse après les événements racontés *Néh*. VIII-XII ou plus tard, on ne pourrait nous faire un reproche de l'avoir supposé. Comme on l'a vu, notre système chronologique n'est pas seul à y trouver avantage, et d'ailleurs l'histoire de Néhémie montre suffisamment avec quelle facilité ceux qui y avaient intérêt déplaçaient leur résidence de Suse à Jérusalem ou de Jérusalem à Suse. Les relations entre les Juifs de la Judée et ceux qui étaient restés en Babylonie étaient très fréquentes. Il n'y a certes rien que de très plausible à supposer p. e. qu'Esdras accompagna Néhémie en Perse, lorsque ce dernier y retourna après l'accomplissement de sa mission à Jérusalem, en la 32e année d'Artaxerxès Longue-Main. — Les

(1) *Latine redditum operâ* Const. l'Empereur, *Lugd. Batavorum* (Elzevir) 1633 p. 151.

récits bibliques n'ont pas empêché les auteurs Juifs, en grand nombre, de faire arriver Esdras à Jérusalem une première fois sous Zorobabel, ce qui les obligeait, comme nous, à trouver au chap. VII d'*Esdras* l'histoire d'un second voyage.

Si nous ne nous trompons, la tradition juive nous rend ici un service plus considérable à un autre point de vue. Ensemble avec certaines données bibliques, elle peut aider à nous fournir les éléments d'une réponse à la question qui se pose naturellement devant l'esprit du lecteur : si Esdras est revenu à Jérusalem en l'an 7 d'Artaxerxès II, si c'est l'histoire de ce second séjour que nous lisons aux chap. VII-X du livre de son nom, comment ces chapitres sont-ils venus à prendre place avant le livre de *Néhémie* qui renfermerait le récit d'événements antérieurs ?

Nous pourrions nous contenter d'appeler l'attention sur le morceau *Esdras* IV 6-23 qui renferme lui, sans aucun doute, des documents dont la place naturelle se trouvait, en toute hypothèse, à la suite du chapitre VI. — Mais nous croyons qu'il y a mieux à faire ; peut-être le résultat auquel nous allons aboutir sera-t-il de nature à jeter aussi quelque lumière sur l'insertion irrégulière du passage d'*Esdras* IV 6-23, au milieu des récits concernant la reconstruction du temple.

La tradition juive sur l'histoire d'Esdras frappe tout d'abord par l'incohérence de ses données et paraît à première vue inextricable. Ce n'est point notre intention de promener le lecteur par tous les coins et recoins ce dédale ; il faudrait une étude à part sur le sujet. Nous ne voulons ici que signaler les traits principaux qui touchent à notre question et indiquer le parti que l'on en peut tirer pour la solution du problème d'histoire littéraire formulé plus haut. La nature des sources dont nous disposons ne nous permet malheureusement pas d'aller au-delà de la conjecture.

Il est à peine besoin de rappeler le culte que les Juifs ont rendu de tout temps à la mémoire d'Esdras : Esdras était jugé digne que la Loi lui fût révélée, si déjà Moïse ne l'eût reçue au Sinaï. Mahomet allait jusqu'à reprocher aux Juifs de proclamer Esdras fils de Dieu (Cor. IX. 31). — C'est qu'Esdras, le « sopher » par excellence, était généralement reconnu comme le père de la science sacrée et de la tradition juives depuis le

retour de Babylone ; c'est lui que l'on considérait comme le fondateur de « la grande Synagogue. »

Josèphe rapporte (*Ant.* XI. 5. 5) qu'Esdras mourut à Jérusalem chargé d'années et de gloire.

Quant à la date de sa mort, la légende nous fait descendre jusque bien avant dans le 4e siècle. Esdras est comme chef de la grande synagogue le prédécesseur immédiat de Simon le Juste, qui était déjà grand-prêtre (1), et auquel la tradition juive attribue la rencontre avec Alexandre que Josèphe met sur le compte de Jaddous (2). Au rapport d'Otho, dans son

(1) Cfr. Otho *Historia doctorum misnicorum* (sous les noms : *Esra, Simeon Justus*) ; etc.

(2) *Ant.* XI. 8. 5. — Généralement on place, suivant la chronologie de Josèphe, Simon le Juste au commencement du 3e siècle. M. Kuenen identifie Simon le Juste avec Simon II et le met en conséquence vers la fin du 3e siècle (*Godsd. van Isr.* II, p. 215, 282) ; sans doute pour la raison que l'éloge de Simon dans le livre de Jésus Sirach (L. 1 s.) semble à la fois s'appliquer et à un contemporain de l'auteur et au Simon dont la postérité a honoré la mémoire (?). Pour accorder Josèphe avec la tradition juive, on a proposé d'identifier Simon le Juste avec Jaddoua, en faisant valoir le nom de *Iddo*, sous lequel on dit que le premier était également désigné. C'est là évidemment un procédé plus qu'arbitraire ; Josèphe distingue parfaitement Simon le Juste de son aïeul Jaddous (*Ant.* XI. 8. 7 et XII. 2. 4). De *Néh.* XII, 22, il est difficile de tirer un renseignement précis. — Nous n'avons nullement l'intention de nous prononcer dans ce débat ; la question est trop étrangère à notre sujet. En faisant remonter trop haut l'avènement de Simon le Juste, la tradition juive n'aurait traité ce personnage que comme elle a traité Esdras lui-même, et peut-être sous l'empire de motifs identiques (vr. plus loin). — Il est à remarquer cependant que l'histoire de Josèphe, pour la période du second temple, est remplie des anachronismes les plus manifestes ; nous l'avons constaté notamment dans les renseignements qu'il nous fournit sur les rapports des Juifs avec Alexandre le Grand. D'autre part si Johanan, suivant l'exposé qu'on a lu plus haut (§ III), est devenu grand-prêtre vers 400 ou même avant, il laisse certainement place pour plus d'un successeur jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand ; dans la chronologie actuelle, les pontifes qui se succèdent à partir d'Onias I sont au contraire serrés d'une façon presqu'excessive. Les successeurs de Jaddoua, Onias I et Simon le Juste (= Simon I) passent inaperçus chez Josèphe (*Ant.* XII. 2. 4). Si la chronologie qui fait de Simon le Juste un contemporain d'Alexandre était dans le vrai (cfr. p. e. Raymundi Martini *Pugio fidei* cum obs. Jos. de Voisin, Lips. et Françof. 1687 p. 76), il faudrait placer aussi sous le pontificat de Simon les événements arrivés sous Ptolémée Lagus (*Ant.* XII. I. 1. coll. *contra Apion.* I. n. 22 *fin.*), et qui sont ordinairement rapportés au pontificat d'Onias I. Ne pourrait-on voir une allusion à ces événements dans le passage cité du Siracide (ch. L. vv. 1 ss.) ? Hécatée, qui est ici suivi par Josèphe, nomme le grand-prêtre de ce temps Ἐζεκίας (*c. Apion.* t. II opp. ed. Havercamp, p. 455). Ce nom est inconnu dans la série des grands-prêtres ; mais il se rapproche assez de *Haṣṣadiq*, le surnom donné à Simon par

Historia doctorum misnicorum, la chronologie des Juifs ramènerait la date en question jusqu'à Alexandre lui-même : *Vixit*, dit-il, en parlant d'Esdras, *juxta chronica Judaeorum, usque ad annum quo Alexander Jerosolymam venit.*

Dans la *Bibliothèque Orientale* de d'Herbelot, on lit à l'article *Ozaïr* : L'auteur du *Tarikh Montheheb* écrit qu'Ozaïr eut pour successeur dans la charge de prédicateur et de docteur de la Loi Schemâoun Sadik, qui est un grand anachronisme. — Nous venons de voir que cet auteur n'est pas le seul coupable ; Othon dit, en parlant de Simon le Juste : Quod Ezrae successerit nemo dubitat (1).

Cette association chronologique d'Esdras avec Simon le Juste et Alexandre, est sans doute un anachronisme. Mais ce n'est ni le seul ni le plus grand. En sens contraire, la tradition juive fait remonter Esdras à l'époque de Zorobabel et nous le montre revenant à Jérusalem avec ce dernier (2).

On trouve un curieux mélange de ces données disparates dans un passage de R. Gedalja qui détermine comme suit l'époque à laquelle vécut notre personnage : En l'an du monde 3370 Esdras reçut de Baruch, en Babylonie, la Qabbala. Ses contemporains furent Platon, Demosthènes, Théophraste, Tarquin le Superbe, dernier roi des Romains, Pyrrhus roi d'Epire, Thémistocle (3), etc. — Nous voilà bien promenés entre le milieu du 6e siècle et celui du 4e.

On connaît la légende du Coran (II. 261) sur l'homme de Dieu, qui, passant près d'une ville en ruines, et s'étant demandé comment Dieu aurait pu la relever, fut frappé de mort pendant cent ans et trouva, à son réveil, les ossements de son âne mais ses provisions toutes fraîches. L'interprétation traditionelle voit dans l'homme de Dieu Ozaïr ou Esdras ; dans la ville ruinée, Jérusalem (4). Quoi qu'on puisse penser de l'origine de

ses *contemporains* (Kuenen l. c. p. 282), pour nous permettre de voir dans le premier une forme corrompue du second. Jaddoua ne serait donc le contemporain d'Alexandre, pas plus que Saneballat ?

(1) L. c. *Simeon justus*. I.

(2) Vr. p. e. Georgii Ursini *Antiquitates hebr*. c. I ; Jo. Buxtorf, *De litterarum hebr. genuina antiquitate* XLIX ; cfr. le 4e livre d'*Esdras* III. 1.

(3) *Schalscheleth haqqabbala* (cfr. Otho l. c. not. 1 sur *Esra*).

(4) Cfr. p. e. d'Herbelot l. c. art. *Ozaïr*.

la légende quant à sa forme (1), il est certain que les cent années de repos serviraient à merveille pour permettre à Esdras de franchir la distance qui sépare Baruch ou Zorobabel de Simon le Juste et d'Alexandre. Les besoins de la cause pourraient avoir amené les Juifs, de très bonne heure, à appliquer les données de la légende à notre héros. Ne serait ce point, de fait, cette prétendue tradition touchant la résurrection d'Esdras et son caractère de *signe* pour les hommes (II. 261) que le Coran a en vue, quand il accuse les Juifs de regarder Esdras comme fils de Dieu (IX. 31) ?

Nous laissons au lecteur le soin de juger si la date si récente à laquelle la tradition a pu ramener Esdras n'est pas de nature à confirmer la conclusion que nous avons tirée des données bibliques. Il est vrai que l'on peut nous opposer le témoignage contradictoire de la même tradition en faveur d'une date plus ancienne. Mais l'excès était plus facile à commettre et pouvait prendre de plus grandes proportions du côté des débuts du célèbre « Sopher », que du côté de la fin de sa carrière. Aussi ne s'est-on pas contenté de nous présenter Esdras comme compagnon de Zorobabel ; on va jusqu'à raconter qu'il fut emmené en captivité lors de la déportation des Juifs à Babylone sous Nebuchadrezar (2) !

Toutefois, devant la question que nous avons posée plus haut, l'intérêt qu'offre pour nous la chronologie juive de l'histoire d'Esdras, réside ailleurs.

Pourquoi la tradition aurait-elle placé les commencements d'Esdras à une époque si reculée, à l'époque de Zorobabel et

(1) I. Guidi *Memorie della Academia dei Lincei* XII ; dans le même sens A. Müller, *Z. D. M. G.* t. 42 (1888) p. 80 ; dans un sens différent M. Schreiner, ibid. p. 436 suiv.

(2) Vr. d'Herbelot, l. c. ; M. Schreiner l. c. p. 438. — Dans le 4e livre d'*Esdras* (III 1 et *passim*), nous sommes transportés à l'époque de la captivité de Babylone, peu de temps après la destruction de Jérusalem. L'auteur de cette Apocalypse vise en réalité l'époque à laquelle il vit lui-même, c'est-à-dire celle qui suivit la destruction de Jérusalem par Titus ; mais la mise en scène semble bien impliquer qu'alors déjà on se représentait Esdras comme ayant vécu au commencement de la captivité de Babylone. Sur l'âge du livre en question (fin du 1er siècle), vr. l'étude de Dillmann, appuyée sur la vision du ch. XI : *Ueber das Adlergesicht in der Apocalypse des Esra*, ap. *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin* 1888 S. 215 ff. Les objections soulevées par R. Kabisch (*Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht* Göttingen 1889 S. 158 ff.), contre l'interprétation de Dillmann, ne sont pas très fortes.

plus haut encore, alors qu'en réalité, et au témoignage de la même tradition, le *Sopher* aurait vécu beaucoup plus tard ?

Comme nous l'avons dit, la légende juive aussi bien que certaines données bibliques peuvent ici nous venir en aide.

1° Le passage de R. Gedalja, allégué plus haut, renfermait à cet égard un indice assez significatif, pourvu qu'on lui trouve une confirmation dans les traditions plus anciennes : « *Esdras a reçu de Baruch, le disciple de Jérémie, la Qabbala.* » — Nous avons vu qu'on fait de Simon le Juste, le successeur d'Esdras ; c'est à Simon le Juste que ce dernier doit avoir transmis le dépôt sacré. Il est remarquable que le nom de Simon se rattache comme celui d'Esdras à cette institution plus ou moins mystérieuse (ou fabuleuse ? (1)) qui fait le trait d'union entre la Synagogue et les prophètes ; Simon le Juste est le dernier homme, le dernier survivant de la « grande Synagogue » (2) ; il n'était que juste de le rattacher à Esdras.

Rapprochons à présent, pour Esdras lui-même, le passage de R. Gedalja d'une vieille formule de la tradition juive : « Moïse, dit-on, reçut la Tora au Sinaï et la transmit à Josué ; Josué la transmit aux anciens, les anciens aux prophètes, *les prophètes aux hommes de la Grande Synagogue.* (3) »

Esdras, le fondateur de la grande Synagogue, est donc considéré de bonne heure comme l'héritier des prophètes. Il fait époque dans l'histoire de la Tora ; *c'est en lui que la dernière période de cette histoire a eu son point de départ.*

On sait d'ailleurs que depuis les temps les plus reculés, on a attribué également à Esdras l'honneur d'avoir recueilli et rétabli dans leur intégrité, après la tourmente de la captivité de Babylone, les livres saints perdus ou dispersés (4).

Il n'est pas difficile de voir l'effet que pouvaient avoir sur l'arrangement des récits bibliques, les idées dont nous avons donné un court aperçu. Il était naturel que l'on songeât à mettre

(1) cfr. Kuenen *Over de mannen der groote Synagoge*, ap. Verslagen en mededeelingen der K. Akad. van wetenschappen ; Afd. Letterkunde, 2 Reeks, D. VI. Amst. 1876.

(2) *Pirke Aboth* I. 2 ; cfr. Jost *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten* t. I. p. 41.

(3) *Pirke Aboth* I, 1.

(4) Cfr. 4 *Esd*. ch. XIV.

Esdras, d'une manière aussi immédiate que possible, en rapport avec l'époque qui marque la fin de la captivité, c'est-à-dire avec l'époque du retour sous Zorobabel. C'était bien alors le moment opportun pour la restauration des livres saints ; l'histoire de la nation, celle de la Tora et de la littérature sacrée trouvaient ainsi le point de départ commun de leur dernière période dans un même événement. — Ne faudrait-il pas rapporter à des considérations de ce genre l'identification d'Esdras avec le dernier des prophètes, Malachie, adoptée par la tradition juive (1) : les prophètes qui transmirent la Tora aux « hommes de la grande Synagogue », devenaient ainsi tout naturellement Zacharie et Aggée, les contemporains de Zorobabel ; ou bien Baruch, le disciple de Jérémie.

Nous n'avons pas ici à rechercher l'origine de la conception de l'histoire dont nous venons d'entendre l'expression dans les Pirke Aboth, ni à déterminer les raisons dernières qui firent choisir Esdras comme héritier immédiat des prophètes, comme initiateur de la science sacrée après la captivité de Babylone. Il nous suffit de constater les faits et de montrer leur rapport avec le sujet que nous traitons. Au reste les lignes suivantes de M. J. Halévy sont en parfaite harmonie avec l'exposé que l'on vient de lire : « On comprend sans effort, dit cet auteur, la raison qui a grossi démesurément l'autorité d'Esdras (2) dans le camp des Pharisiens. Ceux-ci, adversaires irréconciliables de l'école des saducéens qui rejetait la tradition, et zélés partisans de l'idée qu'une loi orale a toujours existé à côté de la loi écrite, transmise par Moïse, avaient besoin d'un personnage biblique du retour de la captivité, auquel ils pussent faire remonter la transmission des coutumes traditionnelles qu'ils estimaient souvent égales et mêmes supérieures à celles qui ont l'Écriture pour origine. La personne d'Esdras, décrite par l'auteur des Chroniques comme un scribe habile et un ardent puritain, obtint de préférence l'honneur d'être considéré comme le fondateur de la secte et le propagateur de la loi orale, etc. » (3)

(1) Vr. le Targum sur Mal. I. 1 ; — S. Jérôme dit : (Malachias)... quem Esdram scribam legisque doctorem Hebraei autumant (*ad Paulam et Eustochium, in XII prophetas Praefatio*).

(2) Il est remarquable que dans l'*Ecclésiastique* (XLIX. 15), ainsi qu'au 2 livre des *Macchabées* (I. 18 suiv.), Esdras n'obtient aucune mention à côté de Néhémie.

(3) *Esdras et le code sacerdotal*, l. c. p. 22 s.

— C'est sous l'influence de cet esprit de systématisation que non seulement on grossit l'importance d'Esdras, mais qu'on le fit remonter à une époque bien trop élevée de l'histoire.

2° Il nous reste à dire un mot de certaines indications contenues dans les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* et dont l'examen est également de nature à apporter ici quelque lumière. *Néh.* XII. 1 nous lisons le nom d'Ezra dans la liste des émigrants qui retournèrent à Jérusalem sous la conduite de Zorobabel. Ce nom représente en réalité celui de la famille sacerdotale Azarja (*Néh.* X. 3) ; mais il pouvait d'autant plus facilement prêter à l'équivoque, qu'au chap. VII. v. 7 on trouvait énumérés l'un à la suite de l'autre et dans le même ordre que *Néh.* XII. 26, les noms de Néhémie et d'Azarja (= Ezra ?) parmi ceux des compagnons de Zorobabel ; à moins de considérer la mention de Néhémie et le changement du nom d'Azarja en celui d'Ezra, comme des altérations du texte, qui nous mettraient en présence d'un *effet* de la chronologie fictive dont nous avons parlé plus haut ; *Esdras* II, 2 nous trouvons le nom de Néhémie sans celui d'Ezra ou Azarja. — Dans tous les cas, il est si vrai que les passages en question pouvaient donner lieu à une méprise, que tout récemment M. Halévy a vu dans les Néhémie et Azarja de *Néh.* VII. 7, revenus sous Zorobabel, les Néhémie et Esdras dont l'histoire commence sous Artaxerxès I (1). Une fois cette confusion commise, il devenait impossible de ne pas prendre pour le même personnage l'Artaxerxès de Néhémie et celui d'Esdras. — L'identité des noms était déjà par elle seule bien propre à faire confondre ces deux rois. En conséquence on devait placer Esdras, revenu *en l'an* 7 d'Artaxerxès, avant Néhémie, revenu *en l'an 20*.

Esdras est appelé dans nos livres : *fils de Seraïa* (*Esdr.* VII. 1). Seraïa est le grand-prêtre qui fut mis à mort lors de la prise de Jérusalem en 586 (2 *Rois* XXV 18 s.), de façon que l'histoire nous commande, du moins dans l'hypothèse de l'identité des personnages mentionnés *Esdr.* VII. 1 et 2 *Rois* XXV 18, d'entendre l'expression *fils de Seraïa*, dans le sens plus large de *descendant de Seraïa*. Mais encore une fois le tableau généalogique d'*Esdras* VII 1 s. était si apte à donner

(1) l. c. p. 37.

le change, que même des auteurs modernes ont cru devoir identifier avec Esdras, le grand prêtre Joṣadaq, fils de Seraïa, qui fut emmené en captivité à Babylone (1 *Chron.* V. 40-41), d'autres émettant l'avis qu'Esdras aurait pu être le frère de Joṣadaq ! (1) M. Halévy lui aussi, nomme Esdras « fils de Séraya », sans ajouter aucune explication ni détermination (2). Faudrait-il s'étonner que des passages comme ceux-là, mal compris, eussent contribué de bonne heure à faire rapprocher Esdras de Zorobabel ?

On pourrait se demander jusqu'à quel point la transposition du passage *Esdras* IV 6-23, qui renferme le récit d'événements accomplis sous Xerxès et Artaxerxès I, se rattache aux mêmes causes. Le fait est que grâce au désordre que nous constatons aujourd'hui dans la disposition des documents, gardés d'ailleurs intacts dans toutes les données qui leur sont propres, *l'histoire d'Esdras* (*Esdr.* VII suiv.) *fait immédiatement suite à l'histoire de la restauration du temple sous Zorobabel* (*Esdr.* V-VI).

Le récit concernant les difficultés éprouvées par les Juifs sous les règnes de Xerxès et d'Artaxerxès I, ainsi que le livre de *Néhémie* dont le contenu se rapporte également au règne d'Artaxerxès I, n'ont pas obtenu la place qui leur revenait entre Zorobabel et l'histoire de la réforme d'Esdras, arrivée sous Artaxerxès II, mais se trouvent, le premier inséré dans le corps de la première partie du livre d'*Esdras* ; le second placé à la suite de ce livre.

Heureusement il n'était pas impossible, grâce à la description exacte et circonstanciée de diverses situations que nous trouvons dans les pièces ; grâce à des indications précises, à des synchronismes matériels, comme celui d'*Esdras* X 6, il n'était pas impossible, disons nous, de reconstituer l'histoire quant à la succession des principales époques. Nous espérons que notre travail aura contribué à éclaircir ce problème compliqué.

---

(1) Winer *Bibl. Realwörterb.* 3e Aufl. p. 348.
(2) L. c. p 24.

Nous avons un dernier mot à dire avant de quitter notre sujet.

La comparaison de *Néh.* X 3-9 et XII 1 s., 12 s., montre à l'évidence, croyons-nous, qu'il faut voir dans les noms des *prêtres* signataires du pacte dont il est question au premier endroit, non point des noms d'individus ou de chefs de famille qui vivaient à l'époque de Néhémie, mais des noms de *classes sacerdotales*. Les mêmes noms se retrouvent en effet, pour la plupart, énumérés dans le même ordre, dans la série des prêtres revenus avec Zorobabel (XII 1 s.) et sont renseignés expressément comme se rapportant à des classes ou catégories de l'ordre sacerdotal sous le grand-prêtre Joïaqim (XII. 12 s.). (1)

Or, parmi les noms des signataires *Néh.* X, figure au v. 7 celui de Daniël. Ce nom n'apparaît pas dans les listes du ch. XII. Nous lisons par contre au ch. VIII d'*Esdras*, v. 2, le nom de Daniël parmi ceux qui revinrent avec Esdras en l'an VII d'Artaxerxès. Ne faut-il pas en conclure que lors de l'engagement pris sous la direction de Néhémie, la caravane conduite par Esdras (*Esdr* VII s.) était déjà arrivée à Jérusalem ?

Généralement, en effet, on identifie le Daniël de *Néhémie* X 7 avec celui d'*Esdras* VIII 2 (2) ; c'est tout naturel dans l'hypothèse que le retour d'Esdras VII précède l'arrivée de Néhémie ; nous doutons cependant que l'on puisse faire servir un rapprochement de ce genre à combattre l'hypothèse contraire.

Tout d'abord, rien ne prouve que le Daniël mentionné *Néh.* X 7 ait un rapport quelconque avec celui d'*Esdr*. VIII 2. On peut même remarquer qu'au 3e livre d'*Esdras*, ch. VIII v. 29, le compagnon d'Esdras se nomme Γαμαλιηλ au lieu de Daniël. Il serait étrange, d'ailleurs, que la famille du Daniël revenu avec Esdras, eût pris rang parmi les catégories sacerdotales, de préférence à celle de Gerschom retournée en même temps, et à laquelle Esdras lui-même appartenait (*Esdr*. VII 1 suiv.). Le nom de Gerschom n'est pas mentionné dans la liste *Néh*. X.

(1) De la comparaison de ces listes avec 1 *Chron*. XXIV 7 suiv., ainsi que de certains témoignages historiques, il résulte en outre que le corps sacerdotal était divisé en 24 classes.

(2) Cfr. Smend *Die Listen der Bücher Esra und Nehemia*, Basel 1881 p. 13 ; Bertheau-Ryssel, op. cit. p. 295 ; Riehm *Handw. des bibl. Altertums* p. 1227, etc.

Mais à supposer l'identité des deux désignations *Néh.* X 7 et *Esdras* VIII 2, l'objection n'aurait pas de quoi nous effrayer. Le lecteur ne peut s'attendre à nous voir entrer ici dans les discussions (assez peu fructueuses) auxquelles la comparaison des listes sacerdotales aux chap. X et XII de *Néhémie* a donné lieu. Contentons-nous de rappeler que les listes en question ne nous ont pas été conservées entièrement intactes. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner les noms dans les trois séries ; on y reconnaît généralement des répétitions ou des lacunes qui nous autoriseraient de notre côté à alléguer une interpolation au v. 7 du ch. X de *Néhémie* ; et ce qui ne pourrait qu'ajouter du poids à cette réponse, c'est que des deux noms de la liste du ch. X qui manquent aux listes du ch. XII, l'un, celui de Malkija, n'est qu'un dédoublement de celui de Mallukh commun aux trois séries (X 5, XII 2, 14).

Le nom de Malkija en effet, occupe au ch. X la même place, entre les noms d'Amarja et de Hattusch, que Mallukh au ch. XII v. 1 suiv. ; d'autre part, eu égard à l'analogie des noms hébreux, Mallukh et Malkija doivent être considérés comme identiques. *Néh.* XII. 14 le *kethib* nous offre la forme Melukhi ; le *qerê* la forme Melikhu. Comparer encore le nom de Immer (*Esdr.* II. 37, *Néh.* VII. 40, etc) à celui de Amarja selon les listes du livre de *Néhémie* (X. 4, XII 2, 13), etc.

Le nom de *Malkija* (ou *Mallukh*) constitue donc sans aucun doute, dans la liste du ch. X, une ajoute irrégulière, soit au v. 4, soit plus probablement au v. 5, où *Mallukh* peut s'être introduit sous l'influence des listes du ch. XII. Dès lors, comme il a été dit, l'objection tirée de la mention de de *Daniël*, l'autre nom particulier au ch. X, n'aurait guère de consistance.

A. Van Hoonacker.

Note supplémentaire.

A la page 337 de la précédente livraison, nous avons supposé qu'Esdras, lors de la réforme qu'il entreprit sur la question des mariages mixtes et que nous rapportons à la 7e année d'Artaxerxès II, pouvait avoir de 70 à 75 ans.

Un ami, à qui nous avions soumis notre travail, nous exprime des hésitations devant cette conséquence de notre hypothèse touchant la chronologie des livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Est-ce à un vieillard que pouvait convenir le rôle attribué à Esdras dans l'histoire de sa réforme ?

Il nous semble qu'une lecture attentive des chap. IX-X d'*Esdras* suffirait par elle seule à suggérer l'idée que notre personnage devait être, à cette époque, arrivé à un âge très avancé. Les lignes suivantes de M. Joseph Halévy, absolument étranger à l'intérêt de notre système, montrent bien que notre appréciation ne nous est point dictée par une impression purement subjective et personnelle :

« Ce qui est raconté d'Esdras après son arrivée en Terre-Sainte, fait encore moins supposer en lui le caractère d'initiative, propre aux réformateurs. La seule action de quelque portée qu'on lui attribue, la tentative de faire cesser les mariages avec les païens, n'est due qu'à la suggestion des chefs repatriés... La part que prit Esdras dans la réforme sus-indiquée est d'ailleurs plutôt passive qu'active. Ses actes de contrition, ses cris et ses pleurs au milieu de la foule assemblée devant le temple, attestent on ne peut mieux, un manque total d'esprit de résolution. On sent à chaque pas que le temps des prophètes était déjà loin....

Cette force d'âme que donnent les grandes convictions, cet esprit d'initiative hardie qui défie tous les obstacles, cette parole mâle et vigoureuse qui sait ébranler les cœurs oublieux de leurs devoirs, font totalement défaut à Esdras, qui procède par voie d'édification et d'attendrissement. Ses airs contrits, ses traits défaits par le jeûne, ses objurgations renouvelées sans cesse, qui comptent autant sur la compassion de ses auditeurs que sur leurs convictions, voilà les moyens qu'Esdras met en œuvre pour ébranler la résistance du peuple. Un pharisien du temps de Jésus, que dis-je, un rabbin du moyen âge n'aurait pas agi autrement.... » (*Esdras et le code sacerdotal*, Revue de l'hist. des Rel. IV p. 31 suiv.)

On ne saurait contester la fidélité de ce portrait. Mais peut-on s'empêcher d'y reconnaître les traits du vieillard, bien plutôt que ceux de l'homme encore dans la force de l'âge ?

Sâlûtar :
LA PIERRE-DE-TOUCHE DU CHEVAL.

TRADUIT DU PERSAN.

[Chap. VI] (1).

Indications utiles pour acheter un cheval.

L'explication en est divisée en deux sections.

§ 1. *Signes heureux.*

Si une personne désireuse d'acheter un cheval s'en approche, et si le susdit cheval en voyant l'acheteur émet un cri de sa bouche et danse, c'est très bien. Il faut certainement l'acheter.

Si quelqu'un s'est approché d'un cheval et à la vue de l'acheteur celui-ci met en avant son pied droit de devant et le flaire, c'est très bon. Quelque prix que le vendeur demande, il faut que l'acheteur le donne et l'achète. Plaise à Dieu ! de la bénédiction de ce cheval en peu de jours l'écurie sera remplie.

Si quelqu'un désirant voir un cheval s'approche, et que le dit cheval à la vue de l'acheteur urine ou fiente, c'est bien. Certainement qu'il le prenne ; et il fera venir à son maître beaucoup de profit.

§ 2. *Au moment d'acheter un cheval, comment connaître les signes de mauvais augure.*

Si une personne vient pour voir un cheval et que ce cheval à la vue de l'acheteur remue le dos, si le vendeur veut même céder ce cheval pour rien, il ne faut pas le prendre.

Si l'acheteur arrive devant un cheval, et que ce cheval remue la tête, il faut que (l'acheteur) se détourne et s'en aille chez lui, et ne souffle mot du cheval.

Si quelqu'un vient pour acheter un cheval, et que (le cheval) est occupé à manger du foin, mais qu'à la vue de l'acheteur il se détourne brusquement de son manger et se tient debout, cela n'est pas bien, il ne sera pas fidèle.

Si une personne arrive près d'un cheval et qu'à ce même instant le cheval éternue, qu'il ne le prenne pas ; car s'il le prend, malheur lui arrivera. — Mais Dieu etc.

---

(1) Titre manque dans le MS.

Chap. VII.

Moyen de connaître les quatre natures du Cheval, et leurs effets. L'explication en est donnée en deux sections.

§ 1.

Voici quelles sont les quatre natures du cheval, — la première est le *behman* (1) [= Brahmin], la deuxième est le *pais* [= Vaiçya], la troisième est le *khatri* [= kshâtriya], et la quatrième le *sûd* [= Sûdra]. Toutes ces quatre (natures) du cheval doivent être observées au moment où il boit de l'eau.

Si un cheval boit l'eau ayant les deux yeux fermés, sa nature est celle du *behman* ; si un cheval ne boit pas l'eau de ses lèvres, mais plonge ses lèvres dans l'eau, sa nature est celle du *paîs ;* si un cheval met son pied de devant (2) dans l'eau et puis boit, sa nature sera celle du *khatri ;* si un cheval plonge son pied (3) dans l'eau, jusqu'à ce que la partie inférieure du genou entre dans l'eau, on appelle sa nature *sûd*.

§ 2. *Moyen de connaître les effets de ces quatre (natures) du cheval. Le behman* vient dans la possession (de quelqu'un) : en temps de guerre chaque fois que son maître fera un effort, pour pousser le cheval vers l'armée de l'ennemi, et il tirera son épée, lui-même sur ses pieds viendra du côté de l'ennemi : voire même fuyant de la présence de l'ennemi, à la vue de son maître, il mettra celui-ci en salut (4) et sûreté.

Mais si une personne achète un cheval *bais*, en temps de bataille, il n'obéira pas la voix de son maître. Quel que soit l'endroit où il désire aller, par cette voie il marchera. Si son maître veut aller du côté de l'ouest, lui ira du côté de l'est.

Si quelqu'un achète un cheval *khatri*, ce sera un cheval courageux. Partout où son maître désire aller, là il marchera. Et en temps de guerre, il donnera des coups contre l'ennemi de son pied de devant et il saisira l'oreille de l'ennemi entre ses dents.

Et si quelqu'un veut acheter un cheval *sûd*, en temps de bataille il se remuera le dos de telle façon (5) qu'il jettera son

(1) Voir introduction. On observera la remarquable inversion du 2e et 3e caste.

(2) Lit. Sa main (*dast*). L'expression est aussi védique RV., ii, 31,2.

(3) *pây* (de derrière).

(4) صيانت pour صانت. — (5) « Buck-jumping » dit-on en anglais. C'est une habitude des chevaux de l'Australie et de l'Amérique.

maître par terre, et lui-même se cabrera, et il saisira entre ses dents le genou de son maître et le traînera par terre. Mais Dieu, etc.

Chap. VIII.

Pour connaître les trois qualités : la première *bâd* (1), la deuxième qualité *pat* (2), la troisième qualité *sardî* (3).

Si le pied de devant et le pied de derrière d'un cheval sont fermes et son corps moyen, (c'est-à-dire) ni très gros ni très maigre, et s'il a beaucoup d'appétit, et s'il est très porté vers la colère et se bat avec (d'autres) chevaux, et est doué de grande vitesse, — tel cheval possède la qualité de *bâd*.

Si un cheval est maigre et svelte et délicat de corps, possède un tempérament timide (4), jamais ne marche dans le sommeil mais se tient debout, fait exactement tout ce que son maître lui dit, n'est jamais réfractaire (5) ; mange du sucre et du *ghee* (6), des poix cuits (7) et des mâches (8), etc., de sa bouche : — celui-là possède la qualité *pat*.

Si un cheval est très gras, et travaille avec (d'autres) chevaux, et au temps du sommeil étend ses pieds, et s'il est paresseux : ce cheval possède la qualité *sardî*.

Il est nécessaire qu'observant à temps ces qualités, on use des remèdes (convenables). Mais Dieu etc.

Chap. IX.

Des maladies

L'explication en est donnée en deux sections.

Cher ami, le cheval est sujet à 72 maladies. De toutes ces maladies, soixante sont évidentes (9), douze sont internes. En conséquence, les maladies internes sans l'indication donnée par le maître du cheval ne sont pas connues d'autres personnes.

(1) (2) (3) litt. : « vent », « honneur » et « froid ». Ce semble calqué sur les trois *guṇas* de la philosophie hindoue, et correspond plus ou moins aux qualités *ragas*, *sattva*, et *tamas*.

(4) Écrit خشن qui est rude, sévère ; faute pour خشى.

(5) هارون, forme hind. corrompue de l'arab. حرون, حرن.

(6) روغن. — (7) ماش, espèce de vesce ; *phascolus max*. — (8) چاشنى, « mélange de doux et aigre ». — (9) ظاهر.

Sais cela, ô toi qui vas acheter un cheval, avant que la convention (1) ne soit conclue, et prends un jour afin que tu puisses amener le cheval chez toi, pour que la maladie interne se manifeste, selon les détails qui suivent.

§ 1. *Des 12 maladies cachées* (2).

La première maladie est une douleur affectant tout le corps, laquelle en hindou s'appelle *sûl* (3). A cause de cette douleur, pendant la nuit un cri échappe continuellement de la bouche ; de telle sorte (qu'il faut) que lui-même (le maître) dorme près du cheval, ou bien (4) qu'il dise à l'écuyer (5) d'être très vigilant jusqu'à ce que la douleur cachée devienne évidente.

La deuxième maladie est que pendant quelques jours, par vice du sang, des boules se montrent sur tout le corps ; et encore pendant quelques jours tout va bien. A Dieu ne plaise que l'on achète ce cheval pendant le temps de santé (6), (car la maladie) ne serait pas connue (7) (de l'acheteur). A cause de cela qu'il fasse une stipulation que dans le temps de la douleur il doit être connu.

La troisième maladie : après trois ou quatre jours un gonflement saisit le corps du cheval ; alors il se guérit, puis le gonflement revient.

La 4e maladie : un cheval revenant de la promenade arrive dans son écurie, et alors il urine du sang ; puis pendant quelques jours il est bien ; puis encore il passe de l'urine avec du sang.

La 5e maladie : Un cheval mange peu de grain et de foin, et n'a pas d'appétit.

La 6e maladie : Il a mal à la tête de telle sorte que de la bouche du cheval de l'eau jaune coule. Puis pendant quelques jours il va mieux ; et puis il en coule encore.

La 7e maladie : de l'eau dégoutte des deux yeux d'un cheval, et après il est bien.

La 8e maladie : Il y a mal de ventre, lequel se manifeste après deux ou trois jours. Tout le jour et toute la nuit le cheval

(1) واعدة, pour وعدة. — (2) بنهان. — (3) Du Sk. çûla colique.

(4) *Bâ* écrit pour *yâ*.

(5) سعيس pour سايس, « Syce » comme on dit aujourd'hui aux Indes.

(6) صيحة (cri), fausse lecture pr. صحة (santé).

(7) معلو pour معلوم.

souffre du mal ; et après cela il va bien deux ou trois jours.

La 9e maladie est certainement (que) le cheval pendant toute la nuit dort en allongeant les pieds de devant et de derrière (1).

La 10e maladie est celle-ci que pendant le temps de la nuit (trop) de sang vient à un cheval, mais pendant toute la journée à cause de la chaleur du soleil il va bien.

La 11e maladie : Un cheval attrappe une toux. Pendant la nuit par effet du froid, elle se manifeste ; toute la journée il va mieux.

La 12e maladie : Ceci est un vieux rhumatisme. Pendant deux jours il est sain, puis pendant deux jours il est boîteux.

A cause de ceci il y a une stipulation dans la transaction qu'une maladie cachée doit devenir manifeste.

§[2e (2)]. *Pour connaître les 60 maladies évidentes dont le cheval souffre :* c'est-à-dire toutes le 10 espèces de mal de ventre, qui dans la langue hindoue s'appellent *kurkurî* (3) ; les 8 espèces de fièvres ; les 13 espèces de rhumatisme (4) ; et les 4 espèces de plaies (5), qui se forment au-dessus des pieds de devant et de derrière, et (dont) le cheval devient boîteux ; une espèce de fièvre ; et une espèce de gonflement ; une espèce de mal de tête ; une espèce, le mal (qui produit) une taie sur l'œil (6) ; une espèce de l'albugo (7) ; une espèce de blancheur (8) qui vient sur l'œil ; deux espèces de démangeaison (9) ; une espèce de maladie de peau (10) ; une espèce de décrépitude (11) qui (fait) beaucoup de tort (12) aux ossements ; une espèce de rhumatisme constipé (13) ; une espèce d'épervin (14) ; une espèce d'ulcère (?) (15) ; une espèce de maladie de foie (16) ; une, le *bîl*, que l'on dit n'avoir pas de nom en persan ; et une qui change la couleur d'un cheval, (de sorte que), de quelle couleur qu'il soit, il devient d'un bleu foncé (17). Mais Dieu etc.

---

(1) Litt. main et pied. — (2) Le n° est omis. — (3) « Belly fretting » Shakesp., borborygme. (Gujarati, *kurkur karvun*, grommeler). — (4) *Bâd*. — (5) ريس pour ريش. — (6) ناخونه de ناخون, ὄνυξ. — (7) Litt. « fleur d'oeil » (*gul-i chashm*). — (8) *Safaidi*, (s'applique aussi à la lèpre). — (9) *Khârish*. — (10) كج چرم, peau tortue; (peut-être est-ce كج چشم, louche ?) — (11) هاره prob. de هار = décrépit. — (12) ميشو prob. pour ميشوم. — (13) قبض, constipation, Ar. — (14) موتره (aussi موتهره), Hind. — (15) زخ prob. pour زخم plaie. — (16) *jigar ôl*. — (17) On trouvera que la liste ne donne que 51 maladies, au lieu de 60.

CHAP. X.

Moyens de guérison.

Ceci est divisé en quatre sections.

[Nous renonçons à donner la traduction de ce chapitre, qui est très long, car il occupe un tiers du traité, et n'offre presque aucun intérêt. Ce n'est qu'une longue et ennuyeuse liste de remèdes en forme de médecines à boire ou bien d'onguents. Presque tous les noms de ces remèdes sont en hindoustani, souvent dans le dialecte du Deccan. Les quantités en sont très exactement données en *dirams* et *âthârs*. Si ce *diram* était le même poids que l'on emploie aujourd'hui en certaines parties de la Perse, il vaudrait 14.7456 grammes.

Voici un résumé de ce qui se trouve dans ce chapitre : — Les quatre sections en sont consacrées à quatre groupes de maladies, savoir : 1. le mal de ventre, dix espèces 2. ; la fièvre, « laquelle en hindou s'appelle *jar* », 8 espèces ; 3. « les humeurs qui se forment au dessous des pieds et rendent le cheval boîteux » ; aussi « l'épervin » et les maladies des ossements ; 4. « le rhumatisme et les maladies. »

Parmi les nombreux remèdes que nous trouvons indiqués dans ces sections, je cite quelques-uns des plus importants : — Les plus usités de tous sont l'assafoetida (*angûzah*) ; — la semence de l'arbre *palâs*, c'est-à-dire, le *butea frondosa*, sur laquelle vit l'insecte de lac (coccus lacca) ; — *l'ajowain*, semence du *lingusticum ajowan*, espèce d'anet ; — la racine d'iris (*bach*, du sk. *vaca*) ; — diverses espèces du poivre ; — le *jusquïame*, ou hyoscyamus, *banj* ; — le gingembre ; — le myrobalan (1), — etc.

Parmi les véhicules dans lesquels s'administrent ces divers remèdes végétaux, ou qui aident à faire des onguents, vient en premier lieu « le beurre jaune », c'est-à-dire le *ghee*, ou beurre clarifié, qui est beaucoup employé aux Indes. Il y aussi le selgemme, le sucre noir, le lait, et une espèce de petit-lait, appelé *kânjir*, qui consiste dans du riz trempé dans l'eau et

(1) هلیله. Voici la signification du mot Pehlevi au *Dinkart* IV, 157, § 45, dont je n'ai su déterminer le sens dans mon traité de Médecine Mazdéenne, p. 40, (1886). Evidemment c'est « myrobalan de Cabul. » (*halîlako-i-kâbulîk*).

fermenté ; lequel, selon Shakespear, se conserve quelquefois pendant vingt ans ! On recommande aussi les alkalis du bois de teck et de l'orge. Quelquefois les remèdes doivent s'administrer en forme de pillules. Pour les plaies et les gonflements, on doit en nettoyer les mauvais humeurs ou bien les saigner.

Tout ceci est expliqué en grand détail, mais n'intéresserait qu'un vétérinaire de chevaux, lequel pourrait, peut-être, comparer les méthodes du Deccan avec les nôtres. En deux endroits, seulement, il y a des détails qui trahissent quelque peu la superstition ou le *folk-lore*.

P. 20 du ms. pour une forme du mal de ventre qui s'appelle *bâvart sûl*, les remèdes (assafoetida et *bai barnak* espèce de semence médicinal) doivent se mêler à « des cendres d'une couverture de laine fabriquée de la toison d'un bélier, avec de l'eau d'une cisterne de foulon, dans laquelle on a lavé des morceaux de drap sales ».

Plus étrange encore est le récipé à la p. 25, qui prescrit entre autres choses pour l'épervin, « des cendres d'une corne de buffle qui a été jetée vide et sèche, 3 *dirams* ; et des cendres d'un crâne humain, 3 *dirams*, » il faut piller le tout, le broyer ensemble et faire passer par un linge.

Une page supplémentaire ajoute quelques remèdes pour le farcin.]

Appendice.

I. Il sera utile d'ajouter ici que le second traité sur le cheval renfermé dans notre MS. est plus étendu que celui dont je viens de donner la traduction. Il occupe 87½ pages, écrites de la même main que le *Sâlûtar*. On y trouve beaucoup de citations en vers. Il consiste en deux parties, dont la première contient 12 chapitres, la seconde, traitant des remèdes des maladies du cheval, au nombre de 38. A titre de comparaison avec le *Sâlûtar*, je donne la liste des douze chapitres de la première moitié, qui se trouve sur les ff. 9,10 :

Chap. I. — De l'origine et division des couleurs (1) des chevaux ; explication de leurs merveilles et vertus.

Chap. II. — Des poils bouclés du cheval, et explication des bons et des mauvais.

(1) Savoir le blanc, le noir, le rouge, le jaune.

Chap. III. — De l'âge du cheval ; (manière) d'en connaître les dents et de juger les limites de son âge.

Chap. IV. — Des signes des chevaux de course, et les marques de ce qui donne des indications quant à la vitesse.

Chap. V. — L'art (de juger) le pas et le chemin que parcourt le cheval.

Chap. VI. — Des signes de mauvais augure et connaissance des indications défavorables que montrent certains chevaux.

Chap. VII. — Explication des dispositions du cheval et louange de sa sagacité.

Chap. VIII. — De la peau, de la hauteur, de la taille du cheval ; de sa longueur et son épaisseur ; explications de ses poils bons et mauvais ; description de sa voix ; comment distinguer le bon et le mauvais de ses veines.

Chap. IX. — Des espèces de chevaux.

Chap. X. — Des qualités et des tempéraments des chevaux.

Chap. XI. — Des maladies qui se produisent dans les diverses saisons et explication du traitement dans les différentes températures.

Chap. XII. — Des règles à observer pour donner au cheval du grain vert, de la vesce, des herbes, etc. ; savoir quel grain on donne au cheval dans différents pays afin que ce soit avantageux.

II. Il y a un curieux rapprochement à faire entre certaines idées de notre traité sur le cheval et celles des peuples du Siam et de la Birmanie sur une autre monture, l'éléphant. A tel point que l'on est tenté d'y voir des indices d'une origine commune de ces traditions. Dans les Mémoires de la Société Académique Indo-Chinoise de France, tome I^e, (1879), M. A. Lorgeau, de Bangkok, a communiqué le « Chant de l'Eléphant », traduit du Siamois. Dans son introduction il nous donne des renseignements curieux sur les traditions siamoises relatives à cet animal, et ajoute cette remarque importante : « Elles n'ont aucune relation avec la religion du Bouddha ; elles sont entièrement *d'origine brahmanique* et développées dans les *Shastras* » (en siamois *satr*).

1°. Voici d'abord l'origine de l'éléphant blanc, le plus noble et le plus sacré de tous les éléphants : « Les éléphants blancs

sont au nombre des éléphants nobles de la création d'Agni (1)... Agni, par un acte de puissance divine dont il est la personnification, *fit jaillir de ses yeux*, sur l'invitation de Siva, *un double rayon de flamme.* L'un de ces rayons devint Phikhanesueu (Ganesha) ; l'autre prit la forme d'un être merveilleux »..... dont les douze bras « se changèrent en éléphants, dont trois couples seulement furent accordés aux hommes... Ces trois couples ont été la souche des éléphants blancs. » (p. 68).

On se rappelle dans le 1e chapitre du *Sâlûtar*, ce brahmin « adorateur du feu », c'est-à-dire d'Agni, des yeux duquel la fumée du feu fit jaillir les deux larmes qui devinrent la souche des chevaux.

2°. Encore « les éléphants se divisent en *quatre grandes races*, qui prennent les noms de *Isuen*-phongs (race de *Siva*), *Prom*-phongs (race de *Brahma*), *Vischnu*-phongs (race de *Vischnou*), et *Agni*-phongs (race d'*Agni*). » p. 67. Les éléphants blancs, nous l'avons déjà vu, appartiennent à la race d'Agni ; on ne nous dit pas les couleurs appropriées aux trois autres races divines. Or, notre *Sâlûtar* divise en quatre les couleurs des chevaux, chacune consacrée à un dieu, savoir : le bleu foncé à Krishna, qui n'est autre que Vishnu ; le noir à Kala ; le blanc à Çiva ; et le rouge ou jaune à Brahma (v. chap. IV). Dans cette liste Kāla prend la place d'Agni ; cependant on ne niera pas un certain parallélisme assez frappant.

3°. M. Lorgeau nous cite de plus le passage suivant des shastras : » Les éléphants appartenant aux quatre races, suivant la description qui en a été donnée, n'ont jamais, quand ils présentent les caractères voulus, une influence pernicieuse ; on leur attribue des vertus différentes, selon qu'ils se rattachent à telle ou telle race. Ainsi, ceux de la race de Siva font avoir de l'argent et des dignités ; ceux de la race de Brahma garantissent une longue vie et de la science ; ceux de la race de Vischnou donneront la victoire sur les ennemis, de la pluie et les fruits de la terre ; ceux de la race d'Agni assurent l'abondance de la nourriture » etc. (pp. 69-70). Avec ceci, on doit comparer nos chap. IV, VII, etc.

L. C. Casartelli.

(1) L'éléphant est mis en rapport avec Agni dans le Rigveda, iv, 4, 1 : « Yāhi rājevāmavān ibhena ». Généralement il est la monture d'Indra.

DE LA CATÉGORIE DES MODES.

(Suite.)

DEUXIÈME DIVISION.

Exposé et analyse des modes dans chaque groupe de langues.

Nous commencerons par les groupes les plus connus, les langues Indo-Européennes, les Chamitiques et les Sémitiques, les Ouralo-Altaïques.

1ers Langues Indo-Européennes :

A. *Relation de proposition à proposition.*

a) *Modes relatifs.*

1° *Sanscrit.*

Le Sanscrit ne distingue pas parfaitement l'idée du temps de l'idée du mode. Chaque mode ne se multiplie pas par chaque temps. Cependant cette distinction existe, et les trois *temps absolus*, l'*aoristique*, le *duratif* et le *parfait* ont leurs représentants au subjonctif et à l'optatif aussi bien qu'à l'indicatif ; il en est de même de plusieurs des temps subjectifs.

Cette langue possède les modes suivants : 1° l'indicatif, 2° l'impératif, 3° l'optatif, 4° le subjonctif. Mais le subjonctif disparait de bonne heure, et l'optatif ou l'indicatif en fait fonction. Le conditionnel n'existe pas morphologiquement.

Ces modes s'expriment 1° par un mot vide s'incorporant au verbe, analogue à la désinence flexionnelle, 2° par des conjonctions, 3° par une différenciation du pronom personnel suffixe.

Le mode objectif concret, comme dans toutes les langues

s'exprime par des conjonctions, l'indicatif n'étant pas à proprement parler un mode, mais l'absence d'un mode.

L'impératif s'exprime par des pronoms personnels spéciaux qui sont à l'actif : singulier : *dhi*, *di*, *t-u*, pluriel *ta*, *nt-u* ; duel — *tam*, *tām*, distincts de ceux de l'indicatif qui sont aux mêmes personnes : sing. *si*, *ti*, plur. *tha*, *nti*, duel : *thas*, *tas*, il s'exprime au moyen aussi par des pronoms personnels spéciaux qui sont sing. *swa*, *tām* ; plur. *dhwam*, *ntām* ; duel : *thām*, *tām*, au lieu des pronoms de l'indicatif de la même voix qui sont : sing. *sē*, *tē* : pl. *dhwē*, *ntē* ; duel : *thē*, *tē*.

Le subjonctif-conjonctif s'exprime par le mot vide : *a* qui, si le thème finit par un *a*, se contracte avec lui et donne *â*. De plus, à la première personne du singulier, suffixe personnel spécial : à l'actif *ā-ni*, au moyen *āi*.

L'optatif s'exprime par le mot vide : *ya*, qui se contracte souvent en *ī*, lequel peut à son tour se contracter avec la dernière voyelle du thème en *ē*. Il ne se distingue de l'indicatif quant à la forme des pronoms personnels suffixes qu'en ce que la forme des pronoms personnels n'est à tous les temps de l'optatif que celle usitée à l'aoriste de l'indicatif, que celles usitées au présent et au parfait de l'indicatif n'ont pas d'emploi aux mêmes temps de l'optatif.

Le vieux Bactrien suit exactement sur ces points les règles du Sanscrit.

Quelle est l'origine des deux mots vides : *a*, caractéristique de subjonctif, et *ya*, caractéristique de l'optatif ? Elle est inconnue. Cependant on peut rattacher : *ya* au verbe *ya*, aller ; ce serait une expression du mode par un verbe auxiliaire, de même qu'on a exprimé le futur par l'auxiliaire : *as*, *être*.

Quant à *a*, il faut remarquer que c'est une syllabe de dérivation, le plus puissant instrument de la formation des mots. Ici encore le suffixe de dérivation est devenu un suffixe de flexion.

2° le Grec.

Le Grec suit les règles du Sanscrit, mais il possède à la fois le subjonctif et l'optatif.

C'est dans sa conjugaison thématique que les indices des modes se détachent le mieux ; il faut remarquer que l'*a* sanscrit

en grec est un *e* ou un *o*. L'indice du subjonctif est *o*, lequel se contracte avec l'*o* thématique : λυ-ω λυ-ῃς, λυ-ωμεν, λυ-ωσι. L'indice de l'optatif est *i* : λυ-ο-ι-μι, λυ-ο-ι-ς, λυ-ο-ι.

L'impératif se distingue par la même série spéciale de pronoms personnels qu'en Sanscrit : ιθι, ι-τω ; cependant dans les verbes thématiques la 2[e] personne est le thème pur, sans suffixe : λυ-ε.

3° *l'Arménien.*

L'Arménien, comme les autres langues que nous allons examiner, ne conserve que des débris des temps et des modes de l'aryaque proethnique.

Il a perdu le subjonctif et l'optatif.

Il ne lui reste plus que l'impératif, le plus résistant de tous les modes.

4° *le Latin.*

Le latin possède les trois modes : impératif, subjonctif et optatif.

Mais le subjonctif primitif ne fonctionne plus comme tel, il est devenu un futur : *ero*, *er-i-s*, *er-i-t*, *leg-a-m*, *leg-a-s*, *leg-a-t*, son *a* caractéristique est un *o* ou *e* suivant la règle générale des langues Indo-Européennes.

De même l'optatif présent primitif ne fonctionne plus comme tel, mais fonctionne comme subjonctif *sim* = *siem* = indien *s-jā-m* ; *sis*, *sit*, *simus* etc. ; *am-em* = *am-a-i-m*, *ames*, *amet* ; *leges* = *leg-a-i-s* ; *leget* = *leg-a-i-t* ; cet optatif présent fonctionne aussi comme futur : leg-e-s, leg-e-t, leg-e-mus, etc.

Enfin l'impératif à la deuxième personne du singulier consiste dans le thème nu, comme en Grec, et aux autres personnes conserve les suffixes personnels propres à l'impératif.

Nous ne mentionnerons pas ici, pas plus que pour le Sanscrit et le Grec les temps composés qui ne touchent en rien à l'indice modal et n'affectent que le temps. Mais le latin, au point de vue modal, possède plusieurs formations nouvelles.

Le subjonctif de l'imparfait, du parfait et du plus-que-parfait sont des formations nouvelles.

Le subjonctif imparfait : *ama-rem*, *doce-rem*, *lege-rem*, pour *ama-siem*, *doce-siem*, *lege-siem* dérive d'un indicatif corres-

pondant : *ama-ram*, *doce-ram*, *lege-ram* qui a disparu repoussé par d'autres formes : *amo-bam*, *doce-bam*, *lege-bam* ; cette flexion *ram* de l'indicatif est l'adjonction du verbe : *être* ; on y joint au subjonctif l'indice optatif de ce mode : *i*.

Le subjonctif parfait : *momorderim*, *cecinerim* est l'optatif du parfait-aoriste ;

Le plus-que-parfait subjonctif : *momord-is-sem*, *cecin-is-sem* est l'optatif du parfait du verbe : *être* se composant comme auxiliaire avec le verbe attributif.

Le subjonctif imparfait et le plus-que-parfait font fonction de conditionnel.

5° *le Vieux-Slavon.*

Cette langue conserve l'optatif mais seulement avec une forme unique applicable à tous les temps, et qui est celle du présent.

Elle a perdu le subjonctif.

Elle a perdu l'impératif qui est remplacé par l'optatif.

Le conditionnel s'exprime par le participe parfait actif en *lu*, réuni à l'aoriste du verbe auxiliaire *bu*, être.

6° *le Lithuanien.*

Le Lithuanien possède l'optatif mais seulement au présent et à la 3e personne ; il l'exprime périphrastiquement au moyen de la préposition de la particule permissive : *te*.

Il a perdu le subjonctif et l'impératif.

Il s'est créé un optatif nouveau, mais dans une fonction de conditionnel, en composant l'infinitif en : *um* avec l'optatif du verbe : *bu*, être, composition dans laquelle cette racine perd l'*u* : *biau*, *biai*, *bime*, *bite* ; exemple : *suktum biau*, puis *sukt-iau*, puis *sukczau*, je tournerais.

7° *le Gothique.*

Le Gothique possède l'optatif lequel fait fonction de subjonctif, avec son indice habituel : *i* ; *ligau*, *lig-a-i-s*, *lig-a-i* ; *a* est la voyelle thématique, *i* l'indice d'optatif.

Aucun mode ne fait plus fonction d'optatif.

Ce subjonctif, forme d'optatif, ne possède pas seulement le présent, mais aussi le parfait : *lēg-ja-u*, *lēg-ei-s*, *lēg-i*.

Le Gothique se forme un optatif parfait composé en ajoutant son indice à l'optatif parfait de l'indicatif lequel emploie l'auxiliaire, *da* : Ex. *fiskō-dēd-j-au* ; *fiskō-dēd-eis*.

8° le Celtique.

Le Celtique ne conserve des anciennes formes aucun mode.

Mais il possède parmi ses formations nouvelles un futur 2e lequel fait fonction de subjonctif et a la caractéristique *s* venue du verbe *être* : *tia-su*, *té-si*, *téi-s*, *té-s-me*, *té-s-te*, *té-s-it* de *tiagaim*, je viens. Ce futur 2e vient de l'optatif comme en latin, et retourne ainsi à son ancienne fonction.

De ce futur second en *s* : *tia-su* et d'un futur premier en *f* : *car-fa*, le Celtique se dérive un conditionnel : *car-f-inn* et *tia-s-ainn*, *tia-s-ta*.

Il conserve de plus le subjonctif ancien, mais seulement au singulier ; le pluriel se confond avec celui de l'indicatif. Voici la différence entre les deux dans la forme absolue : indicatif 1° *berimm*, 2° *beri*, 3° *berid* ; subj. 1° *bera*, 2° *bere*, 3° *berid*, et dans la forme jointe, indicatif, 1° *do biur*, 2° *do bir*, 3° *do beir*, subj. 1° *do ber*, 2° *do bere*, 3° *do bera*.

Le Celtique possède l'impératif dont voici la forme : 2° *béir*, *bir*, *berthe*, 3° *berad*, pluriel : 1° *beram*, 2° *berid*, 3° *berat*.

Une particule très importante en celtique *ro* se prépose souvent aux verbes, et a des effets tant morphologiques que psychiques ; en effet, d'un côté, elle fait adopter la forme jointe au lieu de la forme absolue, c'est-à-dire qu'elle abrège la forme verbale, en déplaçant son centre de gravité, détruit sa désinence, mais en même temps la fait entrer très souvent dans l'intérieur de la racine verbale : *ro beir* au lieu de *berid* ; d'autre côté elle modifie le sens temporal ou modal. C'est ainsi que quant aux modes elle donne au subjonctif présent le sens du futur parfait latin, et au subjonctif le sens de l'impératif ou de l'optatif : *ro be*, qu'il soit. C'est ainsi que l'optatif peut en Celtique trouver son expression.

Langues dérivées.

Les langues indo-germaniques dérivées sont les *néo-latines*, les *néo-germaniques*, les *néo-indiennes* et *persanes*, les *néo-celtiques* ; nous n'avons pas l'intention d'entrer dans le détail, mais d'exposer par quelques exemples les innovations qu'elles ont faites dans l'expression des temps.

Commençons par les néo-latines, et observons-les dans le français.

Deux principes concourent à la formation dans cette langue des temps nouveaux et à l'expression des modes : 1° l'emploi des *verbes auxiliaires*, 2° l'emploi des *conjonctions*.

L'emploi des auxiliaires forme de nombreux *temps surcomposés* ; il se fait de deux manières : 1° par un verbe auxiliaire formant composition et suffixation, 2° par un verbe auxiliaire détaché analytiquement et préposé.

C'est ainsi que le futur est une formation propre au français et consiste dans l'infinitif du verbe composé avec l'auxiliaire *avoir* ; ce fait est bien connu ; *j'aimerai = je aimer-ai* ; *j'aurai = je avr-ai*. Le futur s'exprime aussi analytiquement : *je veux* ou *je dois aimer*, pour *j'aimerai*.

De même en ce qui concerne les modes. Par la composition synthétique de l'infinitif avec la désinence de l'imparfait *ais*, *ais*, *ait* = *abam*, *abas abat*, le français donne pour la première fois une expression morphologique au conditionnel : j'*aimerais* pour j'*aimer-ais* = *abam*. La surcomposition donne même un conditionnel passé : j'*aurais aimé* = j'*avr-ais aimé*.

Le français obtient un optatif par l'autre emploi de l'auxiliaire, l'*emploi analytique* et préposant : *puissé-je venir*, *plût à Dieu que tu vinsses*.

Quant au subjonctif, il cumule deux modes d'expression ; d'abord il conserve des débris de la conjugaison latine, mais ces débris disparaissent au présent singulier dans certaines conjugaisons, et ne conservent au pluriel qu'un simple mouillement : *aimons*, *aimions* ; *aimez*, *aimiez*. Il faut donc les corroborer, ce que fait le français conformément à son génie analytique ; il exprime son subjonctif en préposant la conjonction : *que* ; en cela il suit dans sa conjugaison une marche parallèle à celle qu'il a suivie dans sa déclinaison par l'emploi de sa préposition. Dans les débris de désinence personnelle qu'il conserve,

il est à remarquer que dans les 2e, 3e et 4e conjugaisons où en latin la forme désinentielle est plus pleine au subjonctif qu'à l'indicatif, le français a aussi une forme plus pleine au subjonctif : *lego-legis*, *legam-legas*, *je lis*, *que je lise* ; *reddo-reddis*, *reddam-reddas*, *je rends*, *tu rends*, *que je rende*, *que tu rendes* ; *finis*, *finias* — *tu finis*, *que tu finisses*. C'est une simple décomposition morphologique.

Reste l'impératif ; comme en latin la 2e personne du singulier s'y exprime par le thème pur ; le reste est emprunté à l'indicatif, a perdu ses désinences propres ; mais une nouvelle différenciation est née ; à l'indicatif le français double ses désinences personnelles affaiblies d'un pronom exprimé une seconde fois analytiquement ; cette répétition analytique n'a pas lieu à l'impératif.

Les autres langues néo-latines opèrent à peu près comme le français. Il y a cependant quelques divergences.

En Roumain, en général, le subjonctif est presque identique à l'indicatif ; il y a eu presque assimilation ; à la première conjugaison la troisième personne seule diffère. Cette langue ne s'est pas créé un conditionnel présent au moyen de l'auxiliaire *avoir*, mais tantôt elle a préposé, tantôt elle a suffixé synthétiquement cet auxiliaire : *ash leŭda* ou *leŭdarash*.

Les langues néo-germaniques se sont créé au moyen de l'auxiliaire dans l'ordre des temps un futur, dans l'ordre des modes un conditionnel, et elles ont rattaché ce conditionnel à ce futur, comme temps secondaire. En allemand moderne futur : *ich werde lieben* ; conditionnel *ich würde lieben* ; en anglais, futur : *Il will love*, *I shall love*, conditionnel : *I would love*, *I should love*. Ainsi dans la création d'une expression morphologique pour ce mode, on n'a pu détacher entièrement encore l'idée de mode de celle de temps ; les langues romanes y ont mieux réussi avec leur conditionnel synthétique. Quant au subjonctif, elles ont joint aux désinences affaiblies du germanique proethnique, désinences plus pleines que celles de l'indicatif, mais qui tendent à s'y identifier, la conjonction : *dass*, *that*, *que*.

Les langues néo slaves ont décidément établi leur conditionnel périphastique ci-dessus décrit : *ia byl by*, je serais. Leur subjonctif a complètement disparu au point de vue des désinences, il ne s'exprime plus que par la conjonction : *tchto*, *tchtoby*, que.

Les langues néo-indiennes, et le néo-persan ainsi que l'Ossète ont suivi les mêmes errements. En Bengali, il n'y a plus de subjonctif, le conditionnel se confond avec l'aoriste ; il n'y a plus réellement de mode que l'impératif. L'Oriya a perdu aussi tous les modes, mais cependant se forme un conditionnel particulier : *mu ochhi*, je suis ; *mu thânti*, je serais ; l'impératif conserve aussi, à toutes les personnes, une forme qui se détache bien. Le Maratha possède tous les temps du subjonctif optatif avec une désinence spéciale pour le présent, l'introduction d'un *i* dans celle du passé. De plus il prépose la conjonction : *ge*.

Le Persan moderne se crée un conditionnel périphrastique dépendant morphologiquement de son futur, comme les langues néo-germaniques ; il efface son subjonctif. L'Ossète enfin qui n'a pas remplacé le futur primitif par un futur périphrastique ne s'est pas créé de conditionnel, mais il a conservé un subjonctif tout-à-fait distinct de l'indicatif : *œz füssün*, j'écris, *dü füssüs*, *uj füssij* ; subjonctif : *œj füssin*, *dü füssis*, *uj füssid*. L'impératif a aussi des désinences tranchées, et en outre se distingue de l'indicatif et du subjonctif, en ce que les pronoms personnels répétés pléonastiquement sont postposés, au lieu d'être préposés.

Les langues néo-celtiques dans leur branche gaëlique ont laissé tomber le subjonctif, d'ailleurs la flexion s'appauvrit presque partout, elle s'efface entièrement en Mannois. Il ne s'est pas formé de conditionnel. L'impératif est le radical nu. Dans les dialectes britanniques, le subjonctif et l'optatif se combinent comme forme pour produire le futur ; on voit apparaître un conditionnel. Enfin le subjonctif s'est conservé. En Celto-breton *ober*, faire ; indicatif : *ran*, *rez*, *ra* ; conditionnel *raen*, *raez*, *raé* lequel n'a comme en latin que l'imparfait du subjonctif, subj. présent : *ra* (que) *rinn*, *ra rî*, *ra raiô*, subj. imparf. *ra raenn*, *ra raez*, *ra raé* ; impératif *gra*, *graet* ; mais il faut remarquer que le subjonctif présent n'est que le futur *rinn*, *rî*, *rais* auquel on a préposé la conjonction : *ra* ; que l'imparfait du subjonctif n'est que le conditionnel, et qu'il serait plus exact de dire que le celto-breton n'a conservé que la forme de l'optatif subjonctif, que le sens du futur et du conditionnel, et que pour restituer à ces derniers le sens du subjonctif, on ne peut plus que préposer la conjonction.

Aucune des langues dérivées n'a ressuscité l'optatif.

Un grand nombre ont créé une forme morphologique pour le conditionnel.

Presque toutes ont conservé une certaine différenciation entre le subjonctif et l'indicatif, différenciation tendant cependant à disparaître, et nécessitant l'emploi de la conjonction ; dans cette différenciation on reconnaît les traces des indices *a* et *i* de l'optatif et du subjonctif et en tout cas on remarque une désinence plus longue.

b) *Modes absolus*.

Les modes absolus sont : l'*infinitif*, le *participe*, le *gérondif*. Nous ne parlerons pas de leur emploi anormal comme modes relatifs, ce qui rentre dans la syntaxe ou le concept psychique.

Mais nous verrons que morphologiquement on a fait contribuer aussi les modes absolus à l'expression des modes relatifs.

1° En sanscrit.

Le Participe.

Ce mode est très complet et se multiplie par presque tous les temps et toutes les voix (actif, passif, moyen).

A l'actif, les deux suffixes employés sont 1° *nt*, 2° *wās* (*wat*, *us*).

Le suffixe *nt* est l'indice du présent, il est aussi celui du futur si on y préfixe l'auxiliaire *is-ja* ; le suffixe *nt* se réduit à *t* aux cas faibles.

Ce suffixe *wās* est l'indice du parfait.

Au passif, les deux suffixes employés sont : *ta* et *na* pour le parfait, *a*, *ja*, suffixes ajoutés aux noms d'action en *a*, *ti*, *tu*, et *ana*, pour le futur, d'où : *ja-ti-a*, *tu-a*, *taw-ja*, *an-ija*, *an-ja* et plus tard *ja*, *taw-ja* et *anija*.

Au moyen, le suffixe est *mana*, d'où dérivent *ana* et *ma*.

Quelles sont les origines de ces suffixes ? Ce sont des suffixes de dérivation, lesquels changeant de fonction, sont devenus des suffixes adjectifs appliqués à des noms verbaux pour en faire des participes.

Ils n'ont point eu rapport dès l'origine à tel ou tel temps, à tel ou tel mode, mais se sont peu à peu spécialisés et polarisés.

L'Infinitif.

A l'actif, d'abord formes nombreuses dérivant de différents cas de différents noms verbaux. Le nom verbal le plus fréquemment employé est celui en *tu*, qui fournit à l'infinitif son accusatif en *tu-m*, son datif : *taw-ê*, *taw-ai*, son génitif-ablatif : *tôs*. Ensuite viennent les noms verbaux en *as*, datif *as-ê* ; en *man*, dat. *man ê*, en *wan*, datif : *wan-ê* ; en *ti*, datif *taj-ê tj-âi*. Le nom verbal en *tu* finit par éliminer les autres.

Au moyen, le suffixe est *a-dhjaj*, datif du suffixe féminin *a-dhi*, mais cet infinitif disparaît dans le sanscrit classique.

Le mode absolutif et gérondif.

Ce mode dont nous avons décrit la nature psychique et qui a été remplacé dans les autres langues par le gérondif est l'*instrumental* d'un thème en *tu*, *ti*, ou en *ja*, qui devient ainsi : *twâ*. et *jâ*.

2° Dans les autres langues Indo-Européennes, non dérivées.

Le Participe.

A l'actif, toutes les langues reproduisent l'indice *t*, *nt* du sanscrit : vieux bactrien *bar-a-nt*, grec φερ-ο-ντ fém. φερουςα pour φερ-ο-ντ-*ja*, latin *fer-e-ns* pour *fer-e-nt* ; vieux slavon *ber-o-nt*, lithuanien *suk-a-nt*, gothique *gib-a-nt*.

Elles reproduisent aussi le suffixe *wâs*. Vieux bactrien *wâṇh*, grec : λε-λυ-κ-Γοτ, vieux slavon : *pek-u* pour *pek-us* ; quelquefois élargissement par un second suffixe : *ja*, aux cas obliques *pekusha*, lithuanien *us-ja* : *buv-us-ja*, gothique, *us-ja*. Mais cette forme manque au latin.

Le slave a une formation nouvelle : un participe parfait actif en *lu* : *pek-lu*, *nes-lu*. Ce suffixe est le suffixe de dérivation *la*, *ra*, qui prend cette nouvelle fonction.

Au passif, le vieux Bactrien adopte *ta*, le latin *tu-s* ; le vieux

slavon *tu* et *nu* à la fois ; le Lithuanien *ta-s*, le gothique à la fois *ann* et *ta*. Le grec ne possède pas ces suffixes.

Quant au suffixe du participe futur passif en *ja*, *tua*, *taw-ja* etc. il se retrouve en grec sous la forme τεϜο-ς = τεϜjος. Le Lithuanien y substitue : *tina*.

Au moyen le vieux Bactrien possède, *âna*, *anna*, le grec μενος, le vieux slavon *mu* avec un sens passif, le lithuanien *mas*, le gothique *ana* et le suffixe *ta* avec un sens passif. Le latin perd cette forme et ne la conserve qu'exceptionnellement, en transportant sa fonction dans *ama-mini*, *doce-mini*.

En vieil Irlandais le participe parfait passif s'exprime par les suffixes : *te* (*ta*) et *the*, *de* ; et le participe de nécessité ou participe futur par *ti*, *dhi*, *di*.

L'Infinitif.

A l'actif le vieux Bactrien perd le nom verbal : *tu* et ses dérivés ; il emploie les divers cas des suffixes de dérivation correspondant au sanscrit *as*, *man*, etc., savoir : *anh-ê*, *man-ê*, *wan-oi*. Le vieux-persan possède *tanaij*, locatif de *tana* : θ*as-tanaiz* = à dire. Le Persan moderne en fait l'indice infinitif : *tan*, *dan*.

En Grec l'infinitif est soit le datif, soit l'ablatif de thèmes verbaux en *man*, *wan*: εδ-μεναι, τι-θη-μεν-αι, αγ-ε-μεν (où l'indice locatif : *ai* s'est perdu) ; δουναι = δο-Ϝεν-αι. De Ϝεναι est dérivé εναι, puis ναι et ailleurs Γεν : λε-λυ-κ-εν-αι ; δι-δο-ν-αι ; φερ-ειν = φερε-Ϝεν.

En Latin, d'un côté *tum* et *tu*, auxquels on donne le nom de supin ; le premier est un accusatif, le second un instrumental ; d'autre côté, *ê*, *asê* ; l'infinitif des verbes dérivés est : *ê*, celui des verbes dérivés : *as-ê* : *legi* pour *lēg-ê*, *amari* pour *amare*, pour *am-asê* ; puis la seconde forme chasse la première ; *legi* pour *lege*, devient *legere*. Un passif s'en formé en ajoutant : *er* comme aux modes personnels *ur*, d'où *legi-er*, *amari-er*, *doce-ri-er*.

En vieux-slavon, deux formes, celle en *tu*, et une autre en *ti* : *ves-ti*, porter ; *kle-tu*, maudire.

En Lithuanien, forme en *ti* : *keik-ti*, maudire.

En Gothique on emploie l'accusatif d'un thème verbal en *ana* : *sit-an*, venu de *sad-ana-m*.

Au moyen le vieux-Bactrien emploie *dhjāi*, qui correspond au sanscrit *a-djāi* ; le Grec, le suffixe σθαι ; les autres langues ont perdu cette forme.

En Celtique, (vieux Irlandais) l'infinitif est un substantif en *t* ; *id*, *ed*, *ad*, *ud* ; *am*, *um*, *al*, *ent*, *end*, *ich*, *acht*, *ech* ; ou un thème *un*.

Le gérondif ou temps absolu.

Il n'apparait avec ses suffixes : *twâ*, *jâ*, qu'en sanscrit. Certaines langues cherchent à réparer sa perte, en particulier le latin avec son gérondif en : *do* qu'il doit emprunter au participe futur passif.

3° Dans les langues dérivées.

Les langues dérivées perdent un grand nombre des formes ci-dessus et dégradent morphologiquement les autres. Par une formation nouvelle elles expriment souvent au moyen d'auxiliaires les modes absolus qu'elles ont perdus.

Parmi les romanes le français au participe ne conserve que la désinence du présent actif et du présent passif : *aim-ant*, *aim-é*, qu'il dérive morphologiquement du latin ; il exprime le futur actif par l'auxiliaire : *devoir*, *devant aimer*, le passé actif par l'auxiliaire : *avoir*, *ayant aimé* ; le futur et le parfait passif de la même manière, en ajoutant l'auxiliaire : *être* ; *devant être aimé*, *ayant été aimé*. Il agit de même à l'infinitif : *devoir aimer*, *devoir être aimé*, *avoir aimé*, *avoir été aimé* ; il perd même le présent passif : *être aimé*, et ne conserve que le présent actif : *aimer*, dérivé morphologiquement d'*amare*. Quant au gérondif en : *di*, il l'exprime par le participe invariable précédé de la préposition : *en* ; *en aimant*.

L'italien et les autres langues néo-latines agissent de même et ne conservent qu'un seul temps non périphrastique à chaque voix ; l'italien, le présent de l'actif et le futur du passif, mais avec un sens actif : *amante*, *amando*, et le parfait du passif : *amato*.

Il en est de même des autres romanes.

Parmi les Néo-Celtiques le Celto-Breton possède l'infinitif présent : *ober*, faire, *kana*, chanter, et le participe passé :

kanet chanté ; le participe présent est l'infinitif présent précédé de la préposition *o ; o kana*, chantant. Cette formation est remarquable ; le participe présent a disparu, et *o kana* est un véritable gérondif qui le remplace : on dit : *en chantant* au lieu de dire : *chantant*. Les autres formes ont disparu ou sont devenues périphrastiques. Il en est de même en Ecossais, *ag iocadh*, payant = en payant = sur payer. Le participe passé est aussi en *ta, te ; iocta*, payé.

Dans les Néo-Slaves, l'infinitif n'a plus qu'un seul temps : le présent : *dielat*, faire. Le participe actif présent se termine en *chtchy*, le parfait en *vchy* ou *chy ;* le participe passif présent en *my*, le parfait en *nny* et *ty* ; l'ancien participe parfait en *li* a changé de fonction, il s'emploie pour concourir à l'expression de l'indicatif parfait, le tout en Russe.

Mais si ces langues ont tout perdu dans l'infinitif et le participe, elles ont reformé un nouvel absolutif ou gérondif, avec son caractère propre qui est l'invariabilité. Ce gérondif dérivé du participe est en Russe, pour le présent : *ia, a, iotchi, utchi*, pour le parfait *v* et *vchi*. Exemples : *dielaia*, en faisant, quand on fait, *dielav*, après avoir fait.

Les Néo-Germaniques ont les unes conservé et assourdi en *en*, la désinence *an* du Gothique, comme l'allemand moderne : *machen*, les autres laissé tomber toute désinence et conservé le radical nu, comme l'anglais : *make*, faire, mais alors elles ont exprimé l'infinitif par une préposition : *to make*, et même l'allemand qui avait conservé la désinence assourdie a aussi joint la préposition : *zu machen*. Quant au participe elles ont conservé le présent actif : *machend*, et le parfait passif : *gemacht ;* les autres temps ont disparu ou se sont exprimés périphrastiquement au moyen de verbes auxiliaires : *gemacht habend*. Deux remarques ici : l'allemand a conservé les désinences indo-européennes, *nd*, *t ;* l'anglais a conservé le *t* au participe passé, mais éliminé le *nd* au participe présent, et l'a remplacé par un procédé singulier. Ce temps prend pour désinence : *ing*. Qu'est-ce que cette désinence ? C'est un suffixe de substantif verbal. *Making* signifie l'action de faire. *Making* est pour *in making*, dans l'action de faire = en faisant = faisant. On est passé du nom verbal au gérondif et du gérondif au participe. La seconde particularité c'est que l'allemand moderne préfixe *ge* au participe passé passif. Ce *ge* existait déjà en gothique sous la forme :

ga et s'appliquait à tous les verbes ; on le retrouve encore dans *gestehen, geschehen* ; puis il se cantonne au participe passif. Enfin les langues Germaniques marquent le participe passé passif par une *apophonie* très remarquable qui prend pour point de départ celle qui s'est déjà produite à l'indicatif parfait, mais pour ramener de l'état fléchi à l'état réduit. En voici des exemples : *binde, band, gebunden* ; *gebunden* = *gebn̥den* ; *werfen, warf, geworfen* ; *geworfen* = *gewr̥fen*. Les langues germaniques sont donc très originales dans l'expression du participe.

Les néo-indiennes n'ont conservé qu'un infinitif, mais plusieurs participes. L'oriya termine son infinitif en *baro* ; *jibaro*, aller. Le participe présent est *jàu*, le passé *jai*. En Mahratte il existe un seul infinitif terminé en *wa, wan, wy*, un participe en *na*, et en *m*, et un gérondif en *wazza*. L'Arménien a un infinitif en *il, el*, au participe actif présent en *ogh, ol* et passé en *ial*, un participe passif, passé en *ial* et futur en *elots*, et *eli*.

Nous avons dit que morphologiquement dans les langues dérivées les modes absolus, participe ou infinitif, concourent souvent à l'expression des modes relatifs. C'est ce qui a lieu pour le conditionnel : *ich würde lieben*, où l'infinitif entre dans la composition du conditionnel, pour le même mode en Slave où c'est le participe qui entre en composition : *ia lioubil by*.

B. *Relation de proposition à mot.*

Cette relation est celle qui s'exprime par le pronom conjonctif. C'est donc l'histoire du pronom conjonctif que nous devons esquisser ici, en relevant les autres modes d'expression de cette relation que nous trouverons çà et là.

En Sanscrit, cette relation s'exprime soit par le pronom relatif, soit par le participe, mais nous n'aurons pas à étudier le second de ces procédés, le participe employé ne subissant pas dans ce but de modification spéciale.

Le pronom relatif est *ja* (*ja-s, ja-d, jā*) qui répond au grec : ος, η, ο, et qui en vieux Persan devient *t-ja, s-ja* (*hja*) composé de *t* démonstratif et de *ja*, relatif ; correspondent en vieux Slavon *ja*, avec ou sans *zhe*, en gothique *ei* qui se joint au démonstratif *sa (sa-ei, þat-ei)*, en vieux persan *hya* qui devient *i*. L'origine de tous ces mots est la même, elle est démonstrative. C'est le pronom démonstratif *ja* faisant fonction de relatif. Nous

verrons dans d'autres groupes de langues une origine identique.

D'autres langues Indo-Européennes emploient aussi un autre radical, c'est celui du pronom interrogatif *ka* (*kas*). De là le latin ; *qui* dérivé de *qui-s* ; le Lithuanien : *ka-s*, *kurs* = *kur-is* ; le vieux-Slavon *ka*. Il faut en rapprocher la conjonction : *ca*, τε, *que*. Comment l'interrogatif est devenu le relatif, nous l'avons expliqué plus haut.

Les langues dérivées ont, la plupart, adopté uniquement le relatif dérivé de l'interrogatif ; le français et toutes les langues néo-romanes : *qui* ; le russe : *kto*, *tchto*, *koi* ; le celto-breton *pe* = *que*.

Pourtant d'autres langues Indo-Européennes dérivées ont adopté le démonstratif, par exemple l'allemand moderne ; *das*, tandis que l'allemand y emprunte bien *that*, mais emprunte *who*, *which* à l'interrogatif.

D'autres langues emploient d'autres moyens que celui du pronom relatif. Il en existe deux très remarquables :

Le premier est l'emploi du participe, mais avec une accommodation spéciale ; on peut le noter en Oriya où on l'a appelé le *participe relatif* ; on le forme en ajoutant au participe passé du verbe la terminaison *ba* pour le présent, *là* pour le passé : *mu de-bà dhàno* = *moi donné — que le grain* = *le grain que je donne* ; *mu delà tankà* = *je donné — que la roupie* ; *la roupie que je donnai*. Cela est d'autant plus remarquable que le relatif se trouve alors à l'accusatif ; quand le relatif est au nominatif on emploie le procédé ordinaire.

Un autre beaucoup plus original est propre au vieux-Irlandais et a disparu dans les langues Néo-Celtiques. Il consiste à employer une désinence personnelle spéciale pour le relatif, absolument comme il en existe une pour la 1re et pour la 2e et la 3e personne. L'indicatif présent du verbe *bera*, porter, se conjugue ainsi :

	Forme absolue.	*Forme jointe.*
	SINGULIER.	
1re p.	*berimm*	*do biür.*
2e	*beri*	*do bir.*
3e	*berid*	*do beir.*
personnne relative :	*beres.*	

PLURIEL.

1re p.	*bermme, bermmit*	*do beram.*
2e	*berthe*	*do berid.*
3e	*berit*	*do berat.*
pers. relative :	*berte.*	

La forme jointe ne possède pas le relatif.

Il en est de même à tous les temps.

Cette expression est logique ; la 3e personne ordinaire s'exprime bien en suffixant au verbe le pronom personnel de 3e personne. Pourquoi celle relative ne s'exprimerait-elle pas en suffixant le pronom relatif ? Quoiqu'il en soit, ce procédé qui exprime synthétiquement et verbalement la relation de proposition à mot reste isolé.

2ent GROUPE DES LANGUES SÉMITIQUES ET DES CHAMITIQUES.

1° *Famille Sémitique.*

A. RELATION DE PROPOSITION A PROPOSITION.

a) *Modes relatifs.*

Les langues Sémitiques sont très pauvres en modes. Toutes ont un impératif, mais quelques-unes seulement un subjonctif. Point d'optatif ni de conditionnel.

En arabe, le subjonctif ne se distingue de l'indicatif que par le changement de la voyelle finale *u* en *a* : *yaqtulu* devient *yaqtula.*

L'Ethiopien pour exprimer le subjonctif emploie la forme de l'indicatif duratif, du moins la forme primitive de ce temps. 1° *E-nger*, 2° *te-nger*, fém. *te-nger-i* ; 3° *ye-nger*, fém. *te-nger* était le duratif, il devient le subjonctif. L'Ethiopien devra se refaire un nouveau duratif, il le dérivera du subjonctif en insérant un *a* sur la première consonne radicale : *e-nager*, *te-nager*, *te-nager-i*, etc.

L'Hébreu, l'Assyrien, l'Araméen n'ont pas de subjonctif.

L'impératif se forme en Arabe du duratif en supprimant l'*u* final et le pronom préfixé. *ya-qtulu* devient *u-qtul*. En Ethiopien, on insère un *e* sur la première radicale : *ye-nger* devient *enger*.

En hébreu, on emploie le même moyen, le duratif *yi-qtôl* devient *qetôl*. De même en Araméen *ne-qtôl* devient *qetol*. En Assyrien c'est un *u* qu'on insère sous la 1re consonne radicale. Duratif : *a-shkun* ; impér. *shukun*.

L'Arabe joint un mode spécial qui n'existe pas ailleurs. Il se forme du conjonctif en supprimant l'*a* final conjonctif : *a-ktuba* ; passif *a-ktub*. Il existe aussi un passif plus énergique *a-ktub-anna*.

Tels sont les moyens ou plutôt le moyen d'expression des modes dans ces langues ; il est conforme à leur génie, il consiste dans la modification phonétique d'une des voyelles, tantôt de l'ultième, tantôt de la penultième ; aucun emploi des mots vides, ni synthétiquement ni analytiquement. Nous savons que la variation vocalique domine la dérivation sémitique, la formation du pluriel et les aspects des verbes, ainsi que leurs temps, tandis qu'elle ne s'applique pas principalement à l'expression des cas, elle domine de nouveau ici. Comment s'y est-elle formée ? Y a-t-elle eu pour amorce quelque désinence qui a disparu ? Nous l'ignorons.

Mais elle n'est pas primitive ; les modes n'existaient pas d'abord morphologiquement ; leur idée s'exprimait probablement par l'ordre respectif des verbes dans la phrase.

Qu'est devenue cette expression dans les langues Sémitiques dérivées ?

Dans l'arabe vulgaire le subjonctif s'exprime par une conjonction : *elli* que, on la fait suivre de l'indicatif au futur-duratif ; il n'y a plus de modification spéciale du verbe, la fine vocalisation de l'arabe littéral ayant disparu. L'impératif se termine en : *i*, *djibi*, apporte. L'arabe se crée un conditionnel avec l'aide du verbe auxiliaire : *être* ; dans ses deux termes : *lou kan âraft tadjouni koûnt noûedjdjed*, si j'avais su vous viendrez j'aurais fait des préparatifs. Les temps de l'impératif autres que le conditionnel se rendent par le futur, de même l'optatif : *allah idjazik*, que Dieu te récompense = Dieu te récompense.

b) *Modes absolus*.

Autant les modes relatifs sont pauvres de formes, autant les modes absolus en sont riches.

L'infinitif surtout ; mais les expressions sont différentes dans chacune des langues, elles reposent toutes sur la variation vocalique.

L'Ethiopien possède un infinitif qui n'est autre qu'un substantif verbal formé par le suffixe : *ôt*, *ô*, suffixe qui se joint à l'ancien duratif devenu, comme nous l'avons vu, un conjonctif, lorsque le verbe a une forme dérivée ; lorsque le verbe a une forme principale, ce suffixe se joint au gérondif-absolutif éthiopien que nous allons décrire tout à l'heure 1° *ta-labes-ôt* ou *ta-labes-ô*, s'habiller, 2° *fassem-ôt*, ou *fassem-ô*, accomplir.

L'Arabe ne tire pas sa forme d'infinitif du duratif, mais emploie les désinences les plus variées au nombre de 36 : *qatl-u*, le meurtre, *maradu*, la maladie, *djhulus-u*, l'action de s'asseoir ; *ta-qtilu*, *qitālù*, etc.

L'Hébreu forme son infinitif du duratif comme l'Ethiopien : *qātōl*, *qattēl*, *hiqqātēl*, *hithqattēl*, et enfin avec forme passive : *quttal* et *hoqtal*. Au radical du duratif aucun suffixe, aucune modification vocalique n'est ajoutée ; les préfixes personnels seuls disparaissent.

L'Araméen forme l'infinitif en ajoutant au duratif le suffixe : *ûth* ; de plus il insère sur la dernière radicale la voyelle *a*, *â* ; enfin il préfixe : *m* ; *me-qtal*, *me-qattāl-ùth-â*.

Il n'y a pour l'infinitif dans les langues Sémitiques ni différents temps ni différentes voix ; la forme est unique sous ce rapport, mais le passif se trouve exprimé indirectement par l'emploi des différentes formes de verbes.

Le participe est plus uniforme ; il s'exprime par la préfixation de *m*, ajouté au radical du duratif, excepté le participe de la première forme des verbes qui s'exprime en mettant un *â* ou un *ô* sur la première radicale, un *e* ou un *i* sur la seconde, aucune voyelle sur la troisième ; arabe, *qâtil-u*, *muqatt-il-u* ; éthiopien : *sâdeq*, *ma-fakker* ; hébreu : *qôtel*, *me-qattêl* ; araméen : *qôtel*, *me-qattel*.

Le participe passif se distingue nettement du participe actif ; arabe : *ma-qtal-u*, *mu-qattal-u* ; éthiopien : *sehuf*, *fessùm* ; hébreu : *qâtûl*, *me-qullal* ; araméen : *qetil*, *me-qattal*.

Enfin, le cas gérondif ou absolutif avec son caractère propre s'exprime en éthiopien ; on le forme en mettant *i* sur la dernière radicale : *qatil*, tuer ; *balí*, manger.

L'expression des modes absolus dans ces langues repose donc, celle de l'infinitif et du mode absolutif surtout sur la variation vocalique, avec mélange de l'emploi de la suffixation ; et celle du participe sur l'emploi de l'adformante *m*.

Qu'est devenue cette expression dans les langues néo-sémitiques ?

Dans l'arabe vulgaire, l'infinitif s'exprime souvent par un temps personnel ; on semble être revenu à l'état archaïque, à l'expression des modes par simple position, comme nous l'avons déjà vu pour les modes relatifs : *adji allemni* = viens apprends-moi = viens m'apprendre ; *nâraf noghethos* = je sais je plonge = je sais plonger ; *thabbi tekhedmi* = tu veux tu travailles = tu veux travailler.

Le gérondif s'y exprime par la préposition *b*, dans : *bidma*, en attendant.

Quelquefois l'infinitif se tourne par le participe : *kount meâoù — oũal kharedj* = j'étais préparé sortant = j'étais prêt à sortir.

Cet état reproduit probablement l'état ancien des langues sémitiques.

B. Relations de mot a proposition.

L'expression de cette relation dans les langues Sémitiques est très curieuse. Tandis que dans l'expression des modes relatifs, elles ont abandonné le moyen antique d'ordre syntactique, elles l'ont conservé en grande partie ici.

Avant d'examiner leur procédé, il faut relever une autre particularité des langues Sémitiques consistant dans la différence profonde qu'elles font entre l'*état de détermination* et celui d'*indétermination*. Dans la relation de mot à mot dite *génitive* c'est sur elle qu'elles basent leur *état construit*, l'expression de leur génitif. C'est ici en distinguant ces deux états qu'elles emploient deux moyens différents d'exprimer la relation de mot à proposition. Dans l'état d'*indétermination*, l'*ordre syntactique* suffit ; dans celui de *détermination* naît un *demi pronom relatif*.

A quoi tient cette distinction profonde entre la détermination et l'indétermination ?

La détermination existe dans nos langues, où elle est rendue

par l'article ou le pronom démonstratif, elle désigne tel individu, tandis que l'indétermination désigne l'espèce en général, ou un individu indéterminé : *l'homme, un homme*. Il ne faut pas être cependant induit en erreur par les idiotismes de certaines langues. En français on dit *l'homme* pour exprimer *l'homme en général* mais abusivement, car il ne s'agit pas ici de l'individu. Cependant on peut justifier cette expression, l'homme étant pris alors comme être collectif, idéal, et ayant ainsi, comme être de raison, une individualité *sui generis*. Il y a entre la détermination et l'indétermination la même différence ontologique qu'entre le concret et l'abstrait.

Voyons comment chaque langue Sémitique se basant sur cette différenciation exprime la relation de mot à proposition.

L'Arabe, dans le cas d'indétermination emploie le seul moyen d'ordre syntactique: *ra'aitŭ radzhula yanâ'imŭ* = je vis l'homme il dormait = je vis l'homme qui dormait ; *marartu bi-radjhuli 'abâ-hu nâ' imŭ* = je rencontrai un homme père de lui dormant (était) = je rencontrai un homme dont le père dormait ; *marartu bi-radjhuli qatalû-hu* = je rencontrai un homme ils tuèrent lui = je rencontrai un homme qu'on avait tué.

Dans le cas de détermination cette langue emploie un pronom relatif qui ne varie point suivant les cas, mais seulement suivant le genre et le nombre : *'allaδi*, fém., *allati*, pluriel, *'allaδîna*, *'allatî*, duel, *allaδâni*, *allatôni* au nominatif, *allāδaini*, *ăllatoini* au génitif et à l'accusatif. Exemples : *'al-radjhulu-llaδi huwa marīdu* = l'homme que lui malade (est) ; *'al-radjhulu-llaδi ra'aitu-hu fi-l-dâri* = l'homme que j'ai vu lui dans la maison ; *al-radjhulu-llaδi abû-hu marīdu* = l'homme que père de lui est malade. L'évolution se laisse ici surprendre sur le fait. Il ne s'agit point d'un relatif s'accordant en genre, en nombre avec le substantif auquel il se rapporte et en cas avec la proposition dans laquelle il va entrer ; dans celle-ci il est suppléé par un pronom personnel qui sert de sujet ou de régime ; il a seulement pour mission de marquer qu'il y a relation entre les deux phrases. *Ce pronom relatif est une sorte de conjonction ;* il exprime la relation de proposition à mot convertie en relation de proposition à proposition. Cependant l'Arabe fait quelquefois un pas de plus dans la voie de la formation plus complète du pronom relatif ; il supprime le com-

plément direct ou indirect de la proposition incidente, de sorte que pour l'entendre il faut recourir au pronom relatif dont la fonction s'intègre ainsi : *alkitâbŭ -lladi anzala -llâhu* = le livre que envoya Dieu.

Pourquoi le pronom relatif s'emploie-t-il plutôt lorsque le substantif est déterminé ? C'est qu'alors la détermination employée sur le substantif appelle une continuation de détermination dans une phrase subordonnée ; la détermination appelle portout la détermination. Du reste, elle constitue un progrès linguistique, car partout on est passé du non-déterminé ou déterminé, d'une détermination moins grande à une détermination plus grande.

Quelle est l'origine du pronom relatif *'allaδi* ainsi employé ? Nous avons remarqué ailleurs l'origine tantôt interrogative, tantôt démonstrative du pronom relatif. Ici l'origine est démonstrative, cette racine démonstrative est *δa*, fém., *δi*, à laquelle on préfixe l'article *al* devenu *hâ*, d'où *hâ-dâ*, *allaδi*.

A côté de ce démonstratif l'Arabe possède l'interrogatif *mani*, fém. *manat*, *manah*, et inanimé *mâ*, lequel fait fonction de relatif dans les phrases où il n'existe pas de substantif, et où la relation n'est que dans l'idée : *celui qui*, *celle qui*, *man*, *mâ*.

L'Hébreu fait la même distinction entre le cas de l'indétermination et le cas de la détermination : *ēs lō' yirqabh yibhur* = bois non il pourrit il choisit = il choisit le bois qui ne pourrit pas.

Dans le cas de la détermination, le relatif est *asher*, d'origine substantive, et qui a d'abord signifié : *lieu*, puis abstraitement *où*. Quelquefois on emploie aussi le démonstratif : *zeh*, *zā* ; *hâ-'ēs 'âsher bethôχh hag gân* = l'arbre que au milieu du jardin.

Puis l'hébreu confond le cas de détermination et celui d'indétermination : *meqom zeh yâsadhtâ lâhem* = lieu que tu as fondé pour eux.

L'Ethiopien a le relatif *za*, invariable en genre, en nombre et en cas. Mais on y trouve un autre relatif : *'enta* pour le féminin et *'ela* pour le pluriel.

L'Assyrien prend le pronom relatif *sha* : *bait sha 'ebush-shu* ; la maison que j'ai bâtie ; mais souvent tout relatif est omis. L'Araméen emploie le relatif *da*, *de*, sans distinction entre le cas d'indétermination et celui de détermination.

Les langues néo-sémitiques ont-elles modifié ces procédés ?

L'Arabe moderne emploie : *elli* composé de l'article *el*, et de *li*, on répète ensuite le pronom personnel ou possessif : les gens mal intentionnés qui veulent, *oulad-el-hharam elli ikhabbou*.

2° *Famille Chamitique.*

Nous examinerons séparément 1° la langue Berbère, 2° la langue Egyptienne, 3° les langues Chamitiques de l'Abyssinie.

Langue Berbère.

Le Berbère n'a ni subjonctif, ni optatif ; la relation de subordination entre deux propositions se marque par la position syntactique seule, et le verbe subordonné se met au futur. Pas non plus, bien entendu, de conditionnel. L'impératif se forme au singulier du radical *nu*, au pluriel on ajoute les suffixes : *et*, *emet*.

Parmi les modes absolus, les participes se déduisent des divers temps de l'indicatif en ajoutant à la 3e personne les suffixes : *en* pour le masculin, *et* pour le féminin, et *in* pour le pluriel ; *ilkem-en*, venant, *ilkam-en*, étant venu. L'infinitif consiste dans le radical pur.

La relation de mot à proposition s'exprime par le pronom démonstratif : *midden ïïi gur ikka* = les hommes ceux-ci chez l est allé = les hommes chez qui il est allé ; on n'exprime pas ensuite, comme dans les langues Sémitiques, le pronom personnel.

Langue Égyptien.

Nous devons examiner ensemble le Vieil Égyptien et le Copte.

Le subjonctif s'exprime en Vieil Égyptien par *er*, *enti* ; *ent*, et *enti* attirent à eux l'affixe verbal qui pour s'y agglutiner quitte le verbe ; *enti-f meh* = qu'il remplisse. De même le Copte : la particule relative *en* est préposée à l'aoriste : *en-ti-tôm* = que je ferme. Il est remarquable qu'ici le subjonctif empiète sur le futur et aide à l'exprimer ; on se sert alors du verbe : *être*, *tu* comme auxiliaire, et de la conjonction *er*, afin que ; *tū-f er meh-f* = est-il afin — que remplit — il = il remplira.

L'Optatif en vieil Egyptien s'exprime par *mo*, *moi* ; *moi meh-f* = qu'il remplisse ; le Copte emploie le verbe auxiliaire : *mare*, vouloir.

Le Conditionnel s'exprime en vieil Égyptien par le verbe auxiliaire : *ar*, faire ; *ar meh-f*, il remplit, il s'attache au premier membre et à la première proposition.

L'Impératif enfin est le radical nu, ou prend la forme de l'aoriste, souvent se rend périphrastiquement au moyen du verbe : *ar*, faire ; *ar-k hâ*, reste. Cet auxiliaire *ar* devient *a* en Copte.

L'infinitif est la racine, on peut comme en grec le garnir de l'article.

Pour la relation de *proposition à mot* le vieil Égyptien peut se servir du mode archaïque, de l'ordre syntactique seul : *sânχ-k mer-k smam-k abeb-k* = tu vivifies tu aimes tu tues tu veux = tu vivifies celui que tu aimes ; tu tues celui que tu veux. Plus tard le pronom relatif qui sert ailleurs à former le génitif est employé ; c'est *en*, *enti* qui s'accorde d'abord avec l'antécédent, puis devient invariable : *ab-u en enti-ŭ am-ŭ* = les cœurs de ceux — qui morts.

En Copte on trouve *ete*, *et*, *e*, tandis que l'ancienne forme *ent* est conservée pour exprimer le génitif.

Langues Abyssiniennes.

Ce groupe comprend des langues nombreuses : le Somali, le Bedjha, le Dankali, le Galla, l'Irob-Saho, le Bilin et le Chamir.

Le Somali possède le subjonctif qu'il forme en joignant le particule : *o* au duratif, le conditionnel formé par l'adjonction de la même particule au présent déterminé, l'infinitif qu'il marque par la suffixation d'*i*.

L'Irob-Saho possède le subjonctif formé du duratif en suffixant *o*.

Le Somali, l'Irob-Saho et le Galla forment leur impératif au singulier de la seule racine, au pluriel par la suffixation d'*a*.

Le Bedjha possède un impératif qui au singulier est la racine pure et au pluriel suffixe *na* ; au singulier, il prend les affixes de genre *ā* par le masculin, *i* pour le féminin. Il forme un con-

ditionnel tantôt par la préfixation, tantôt par la suffixation de *êk*.

En Chamir les modes sont très nombreux, on distingue : 1° l'indicatif, 2° le subjonctif, 3° le consécutif, 4° l'impératif, 5° le jussif, 6° le conditionnel avec deux formes différentes, 7° l'optatif, 8° le mode de concomitance, 9° le parfait subordonné, 10° le causal, 11° le mode dit objectif, 12° le participe, 13° le substantif verbal, 14° le relatif. Ce dernier appartient au rapport de mot à proposition.

Le subjonctif a une fonction restreinte et ne s'applique qu'au but ; la variation vocalique est la même que celle du futur ; le futur et le subjonctif sont, en effet, psychiquement très intimement liés. Il s'emploie dans des phrases comme celles-ci : *je suis venu pour entendre ton commandement*, *ku qal-t wazjā ieletun*. Lorsque le verbe de la proposition principale est transitif, on peut employer à sa place le *mode dit objectif* qui le touche de très près.

Le consécutif indique jusqu'où ou jusques à quand une action est faite ou peut être faite ; il se forme en ajoutant au futur la particule : *sik* ; *gides-jir-sik* = jusqu'à ce que j'ai sanctifié.

Il faut bien se garder de confondre ce consécutif impropre avec celui que nous signalerons ailleurs comme une contrepartie du conditionnel.

L'impératif emploie au singulier la pure racine, au pluriel ajoute : *ten*.

Le jussif, sorte de nécessitatif, ajoute cette nuance au commandement et s'applique ainsi parfaitement à la première personne : *k'unā age-ja*, je dois devenir ta femme.

Il y a quant au procédé de fonction, deux sortes de conditionnels. L'un se forme par la postposition de : *an*, l'autre par celle de *s* ; particularité remarquable, le premier indice s'emplōie dans la proposition où en français nous mettons *si*, le second dans la proposition que nous marquons de notre conditionnel ; lorsqu'on emploie le second il faut aussi employer le premier, mais on peut employer le premier sans le second. Pour qu'il y ait le double emploi, il faut qu'on exprime qu'un événement ne peut avoir lieu parce que la condition nécessaire manque : *Genzib jinrán, süyir disti-s* = si tu avais de l'argent, tu le boirais. Alors on obtint ce dédoublement de condi-

tionnel en deux modes que nous signalerons ailleurs ; seulement les grammairiens n'ont pas donné ici à chacun des modes composants un nom spécial ; ailleurs nous verrons que ces noms distincts sont ceux de conditionnel et de consécutif.

L'optatif se forme du conditionnel auquel on joint des particules de désir ou d'interrogation.

Le mode de concomitance se forme en ajoutant à la première forme de conditionnel la postposition *di*, chez, pendant. Voici son emploi : *An icuil àg-an-di wurörā icter-i-nā* pendant que je reste ici personne ne doit venir.

Le *parfait subordonné* s'emploie dans toutes les phrases dont le lien est temporal, et ont une flexion spéciale : sing. 1[re] pers. *qids-á*, 2[e] *qids-rá*, 3[e] masc. *qids-á*, fém. *qids-rá*, plur. 1[re] *qids-ná*, 2[e] *qids-rná*, 3[e]*qidse-ná*. On y postpose les diverses prépositions indiquant les nuances du temps. En voici l'emploi : 1° cas de comitance des deux actions ; *firña-tik bóher júñun* = comme ils étaient en chemin, ils rencontrèrent un fleuve. 2[e] cas où une action est terminée avant que l'autre commence : *an fit-á-t-grá*, lorsque je fus parti.

Au parfait subordonné se rattache le futur antérieur ; il se forme en ajoutant aux formes raccourcies du futur les voyelles finales du parfait subordonné.

Le *causal* s'exprime en suffixant au parfait subordonné la postposition : *matán*, parce que par l'intermédiaire de l'indice du génitif : *t*, il exprime le motif : *an genzib jiñ-á-t matán, laù firzâ jibjir*, parce que j'ai obtenu de l'argent, j'achèterai un cheval.

Le *mode dit objectif* se forme en suffixant le suffixe nominal *ñá* aux formes du parfait subordonné, ou aux formes accourcies du futur. C'est en réalité, comme fonction, un subjonctif duquel on a préalablement détaché le subjonctif de but, le causal, le consécutif, le mode de concomitance et le parfait subordonné. Voici un exemple de son emploi ainsi réduit : *B. tas-ra-ñá A. jiñsù* = A a raconté que tu as frappé B.

Le participe se compose du radical verbal suivi des affixes de personnes ; il se conjugue donc comme les temps personnels du verbe.

Le nom verbal est un véritable infinitif — il consiste dans le radical nu, mais à côté apparaît un nom verbal dans le sens où

nous l'entendons et qui n'est plus un mode, mais un véritable substantif qui se forme en suffixant *ā*.

Enfin le relatif qui sort de cet ordre d'idées et a trait à la relation de proposition à mot que nous exprimons par le pronom relatif s'exprime en Chamir d'une manière très originale. Cette langue distingue le relatif du cas direct comme dans cette phrase : *ma mère qui était morte s'était changée en oiseau*, et cette autre : *l'habit que je te donnerai est beau*, et exprime les deux d'une manière absolument différente :

Relatif 1er, 1re pers. *qids-á-r*, 2e *qids-rá-r*, 3e *qids-à-ù*, *qids-rá-y* ; plur. 1re *qides-ná-k*, 2e *qids-ṙna-k*, 3e *qids-á-uk*.

Relatif 2e, 1re pers. *qids-áù*, 2e *qids-r-áù*, 3e *qids-áù*, *qids-r-áù*, plur. 1re *qides-ṅ-áù*, 2e *qids-ṛn-áù*, 3e *qids-in-áù*.

Le Chamir ne possède aucun pronom relatif, ce qui revient à dire que le pronom relatif se marque par une modification du verbe même ; nous avons observé un procédé identique dans le vieil irlandais ; nous le retrouvons en Kunama. Mais dans cette langue celtique, il n'y a qu'un seul mode relatif, tandis que le Chamir en possède deux.

Tels sont les modes nombreux et très remarquables du Chamir. Cette langue les double encore par sa distinction entre le *positif* et le *négatif*. Nous ne pourrions insister ici sur la *conjugaison négative* qui fera l'objet d'une étude spéciale.

Mais d'autre côté, chaque mode ne possède qu'un seul temps, on ne multiplie pas ici l'idée *modale* par l'idée *temporale*, d'où psychiquement une certaine confusion entre l'idée du mode et celle du temps.

Bien plus, une autre confusion entre les deux idées résulte de ce qu'en Chamir le temps relatif, celui qui exprime le temps d'une autre action par rapport à une autre action (parfait, plus que parfait, etc.) ne s'exprime que par un mode et non par un temps. Le Chamir, en ceci, n'a peut-être pas tort ; il réunit toutes les relations de proposition à proposition en une seule catégorie : *le mode*, tandis que d'autres les répartissent entre le mode et le temps.

Le Bilin suit exactement toutes les modalités du Chamir, et ne diffère que par le choix çà et là de formes morphologiques un peu différentes.

Nous avons insisté sur le Chamir parce qu'il est le type, et

le type très curieux de l'expression et de la classification des modes dans les langues de l'Abyssinie.

Parmi les autres langues Abyssiniennes, le Bilin, le Saho expriment la relation de proposition à mot de la même manière, et manquent aussi de pronom relatif.

Le Galla possède un pronom relatif : *kan*, dérivé de *kuni*, lequel est un démonstratif et signifie : *celui-ci* : *kan nu hune wakayo*, = celui qui nous a créés est Dieu.

En Bedja, l'article démonstratif : *ù*, *tù* ; plur. *à*, *ta*, fonctionne comme pronom relatif. Mais à l'oblique, on y ajoute une forme verbale spéciale, comme en Khamir : *ū-adame ū ēa san-ō-y-ŭ*, l'homme qui vint est mon frère ; *ū-tak ō ane rehan-ē san-ō-y-ŭ*, l'homme que j'ai vu est mon frère.

C'est ainsi que cette langue se trouve à une période de transition entre ces deux procédés.

Autant les modes sont pauvres dans les langues Berbère, Egyptienne et même dans les Sémitiques, autant ils sont riches dans les Chamitiques d'Abyssinie.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

DE LA PRIÈRE CHEZ LES HINDOUS.

(Suite).

Eloge de Krshna composé par des épouses de Brahmanes.
Hommage au vénérable Ganeça.

1.

Les épouses des Brahmanes dirent : Tu es le Brahma suprême, tu es calme, sans agitation, sans égoïsme ; sans gunas et sans corps, tu as les gunas et les corps (1).

2.

Tu es le Spectateur, tu es doué de formes (2), tu n'es pas oint (de cet onguent qui sépare de la réalité ceux qui en sont recouverts), tu es le Paramatman (l'Atman suprême) qui n'as point de formes (3), tu es la Prakrti, le Purusa et la cause suprême de l'un et de l'autre.

3.

Ils sont tes membres, les trois dieux, semences de toutes choses, auxquels on attribue la Création, la Conservation, la Destruction, c.-à-d. Brahmā, Viṣṇu et Maheçvara (le souverain Seigneur).

4.

Celui qui renferme tout dans la fissure de ses poils, de celui-là, ô Maître, ô illustre Virāj, tu es le père, ô seigneur Visnu.

(1) C.-à-d. bien que sans gunas et sans corps tu possèdes (dans un degré éminent) ce qu'ont de bon les gunas et les corps.

(2) Ou plutôt tu possèdes ce que les formes ont de bon.

(3) Tu n'as point les imperfections que supposent les êtres doués de formes, c.-à-d. les êtres finis.

5.

Tu es la lumière et le lumineux, la science et le savant épris de la science ; le Véda ne saurait te définir, qui pourrait te louer (dignement) ?

6.

Résumé de la grande création primordiale, tu es le quintuple élément, la semence de toutes les forces, tu as pour caractère spécial (de posséder) toutes les énergies (de la nature).

7.

Maître de toutes les forces, dont tu es la base commune et éternelle, tu es sans désirs, tu es la lumière même, le bonheur universel, l'Immuable.

8.

Tu es sans formes, bien que tu sois incarné en tous ; tu connais les objets des sens, et pourtant tu n'as pas de sens (organiques et matériels pour percevoir ces objets).

9.

Ton éloge ne saurait être prononcé (dignement, pas même) par Sarasvati, le Maître Souverain (Çiva), Çesa, Dharma ou même Vidhi.

10.

Parvati, Kamala, Radha, Savitri, la mère du Véda même, et le Véda sont insuffisants (à cette tâche), et quel sage en est capable ?

11.

Comment donc osons-nous faire (cet éloge), nous simples femmes, ô Seigneur du Maître des souffles (vitaux) ! Viens donc en aide (à notre insuffisance), ô toi qui aimes les faibles et nous prends en pitié.

12.

Alors les épouses des Brahmanes tombèrent aux pieds de lotus du Dieu qui les rassura de ses regards et de son air bienveillant.

13.

Au temps marqué pour prier Dieu, celui qui récite cet éloge composé par ces femmes de Brahmanes, partagera leur destinée (bienheureuse), il n'y a pas de doute.

Tel est, dans le vénérable Brahmavaivarta, grand Purana, au chapitre de la naissance de Krshna, l'éloge de Krshna, composé par des épouses de Brahmanes.

Eloge spirituel de Bhagavat.

Hommage au vénérable Ganeça.

1.

Dans le lotus du cœur, adorons Kṛṣṇa au corps sombre comme la nue pluvieuse, aux yeux de lotus, ceint d'un diadème, orné de bracelets, (Kṛṣṇa) dont le visage ressemble à celui de l'époux de la pleine lune d'automne, qui possède la flûte céleste, que les troupes de Gopis escortent et qui est couvert de safran.

2.

Des îles de la mer de lait, viens vers mon cœur, ô Bienheureux ; prends pour ta part, ô Hari, ce merveilleux siège d'or, étincelant de rivières de diamants ; je lave, avec une eau pure, tes pieds, aux marques fortunées, ô rejeton de Yadu ; accepte pour offrande l'eau des fruits de Durvâ, ô Muraripu (ennemi de Mura).

3.

Rince-toi (la bouche), ô Viṣṇu, avec cette eau fraîche du fleuve des Dieux (la Gangâ), cette eau faite des cinq amṛtas, (prends-là) ô toi qui dissipes le chagrin ; dans cette urne d'or, voici de l'eau de la rivière céleste et même de la Yamunâ ; qu'elle te serve, oui qu'elle te serve pour te rincer la bouche.

4.

Revêts-toi d'un habit couleur de l'éclair, ô toi le ravisseur de l'amante de Vijaya, ô le frère de l'ennemi de Pralamba, passe-

toi au cou le doux cordon ; pare ton front du santal parfumé avec le mada des fauves ; ô Hari, porte la couronne tressée avec la plante royale aux cent feuilles etc.

5.

Tandis que Maya (nom d'un Asura) se tient prosterné au bout des pieds du distributeur des biens, je prépare ce parfum aux dix Aṅgas (1), pour ta bouche, ô Dieu, à l'aide de ma lampe qui pâlit au lever de la lune ; cette eau déposée au bout des mains purifiées avec la poussière mêlée de santal, secouée par l'époux de Sarasvati, bois-la, ô Maître des hommes.

6.

Ce breuvage dont se régale celui qui renferme les 6 sucs, qui est uni à toutes les bouillies, que l'on verse dans une coupe d'or jointe à un vase de beurre et de lait, ô fils de Yaçodā, plein d'une suprême compassion, bois cette eau, bois-la, Seigneur, avec tes fidèles désireux de tes faveurs.

7.

Ce bétel brillant qui colore la bouche, mange-le, ô Hari, le fruit savoureux et parfumé, nourris-t'-en longtemps par bienveillance ; pour t'honorer, je fabrique, à la clarté des lampes, ô toi qu'aime la fille de l'Océan, ce bout d'arc d'airain, solide, incrusté d'or et de pierreries.

8.

Je dépose sur ta tête, ô invincible, ce double bouquet de fleurs, fait de plantes royales et de bilva au suave parfum et aux teintes variées. (Je t'ai) honoré d'un pradakṣiṇa, ô toi qui détruis le péché 4 fois, (moi qui) en sage (suis) fatigué de marcher dans le sentier des renaissances.

(1) Angas veut dire ordinairement membres, mais ici, il signifie sans doute les ingrédients qui entrent dans la composition du parfum que le poète compare à un corps articulé dont ils seraient les membres.

9.

Cet éloge (composé) de huit membres, puissant pour détruire tous les maux, et (mélange) de danses, de chants et de louanges, puisse-t-il te plaire, ô toi qui es cher à Rama ; je suis ton esclave, ô Seigneur ; les lacunes de ma vie, comble-les, comble-les, ô Bhagavan, hommage à toi.

10.

Toujours Kṛṣṇa doit être honoré, lui qui est noir comme la nuée pluvieuse et qui porte, dans le creux de sa main, du lait sur, du beurre frais, une flûte, et qui s'amuse, comme un enfant avec sa (nourrice) chérie, à oindre d'onguent parfumé le sein, pareil à une coupe, de ses bien aimées.

Cet éloge spirituel, né de l'amour de celui dont les oreilles sont ornées de perles, l'homme qui dans sa sagesse le réciterait à Kṛṣṇa, à l'aurore, deviendrait son ami.

Tel est l'éloge spirituel du Bienheureux, du vénérable Çaṅkara.

NOTES.

Dans cet hymne, le poète invite Viṣṇu à recevoir favorablement ses offrandes qu'il énumère complaisamment et qu'il décrit en détail de façon à les rendre le plus alléchantes possible. Comment Viṣṇu aurait-il le courage de refuser de l'eau fraiche, faite des 5 amṛtas, puisée aux sources saintes, dans une urne d'or v. 3. ? — Comment hésiterait-il à se revêtir d'un habit étincelant comme l'éclair v. 4 — à se servir du parfum aux dix aṅgas, v. 5 — à se régaler d'un breuvage où sont mélangés les sucs les plus savoureux, etc., v. 6 ; à mâcher le bétel qui teint en rouge l'intérieur de la bouche et les lèvres, détail de toilette (car ce n'est pas autre chose) fort important chez les Hindous, v. 7. ?

Au v. 8 le vénérable Çankara auteur de cette prière déclare qu'il est las de tourner dans le cercle des renaissances : il donne cette fatigue pour une preuve de sagesse, et il a parfaitement raison au point de vue hindou ; puisque pour lui et ses coréligionnaires la vie est un enfer (le seul, en réalité, qui existe) l'homme intelligent et sage en sortira le plus tôt qu'il pourra.

Octain en l'honneur de la Grande Lakṣmi.

Au vénérable Ganeça hommage.

1.

Indra dit : Hommage à toi, grande Māyā, toi qui es assise sur la Fortune, et que les Dieux vénérent, toi qui tiens à la main la massue, le disque et la conque, ô grande Lakṣmi, qu'on te rende hommage.

2.

Hommage à toi qui chevauches sur Garūda, toi l'effroi des Asurās et des Kolās (sangliers), qui détruis tous les maux, ô déesse, ô grande Lakṣmi etc.

3.

Toi qui sais tout, qui jettes l'épouvante chez tous les méchants, qui éloignes toutes les calamités, ô déesse, etc.

4.

Toi qui rends sages et heureux, qui délivres et qui réjouis (ceux qui t'implorent), toi dont les mantrās (formules sacrées) composent le corps, ô déesse, etc.

5.

O toi qui n'as ni principe, ni fin, ô déesse, énergie primordiale et souveraine, née du yoga, unie au yoga, grande Lakṣmi, etc.

6.

O toi, la terreur suprême des corps grossiers et subtils, Force puissante, vaste Matrice, qui détruis les plus grands maux, déesse, grande Lakṣmi, etc.

7.

Toi qui t'assieds sur un siège de lotus, ô déesse, qui possèdes la nature du Brahma suprême ; souveraine Mère du monde, grande, grande Lakṣmi etc.

8.

O toi qui revêts de blancs vêtements, déesse, que parent des ornements nombreux, qui es assise sur le monde, dont tu es la mère, grande Lakṣmi, qu'on te rende hommage, etc.

9.

Celui qui plein de foi récitera cet octain en l'honneur de Lakṣmi, obtiendra infailliblement toutes sortes de prospérités et sera roi.

10.

Celui qui le récite une fois le jour, sera à l'abri de toutes calamités ; s'il le récite 2 fois, il aura en abondance de (1) l'or et du grain.

11.

Celui qui le récite trois fois (matin, midi et soir) obtiendra la destruction de ses ennemis les plus redoutables. Puisse la grande Lakṣmi se montrer toujours propice, généreuse et magnanime.

Tel est l'octain composé par Indra en l'honneur de la grande Lakṣmi.

NOTES.

Cet octain s'adresse à Laṣkmi la déesse de la Puissance, de la Fortune et de la Beauté. C'est Indra qui en est l'auteur : l'éditeur de ce recueil ne nous dit pas quel fut le secrétaire du Dieu ; peut-être sa modestie l'en empêche-t-elle. Pour Indra Lakṣmi est l'Illusion par excellence v. 1, c'est l'énergie primordiale v. 5 — la nature de Brahma, la Mère du Monde v. 7.

La récitation de cet octain, comme celle de toutes ces prières, procure les avantages les plus extraordinaires, la royauté même v. 9 — mais il faut pour cela être plein de foi, de piété, de sorte que si de fait elle demeure stérile et si tous ceux qui répètent cette prière ne deviennent pas autant de monarques, ils doivent l'imputer non pas à l'impuissance de Lakṣmi mais à leur manque de piété, à leur incrédulité.

---

(1) Dans le sens large du mot.

ÉLOGE DE LAKSMI, COMPOSÉ PAR LES DIEUX.

AU VÉNÉRABLE GANEÇA HOMMAGE.

1.

Sois douce, ô Bienheureuse, ô Mère, ô Mère, ô toi qui es clémente et supérieure à ce qui est supérieur ; tu es pure et bonne ; la colère et les autres (passions) tu les ignores.

2.

O toi, la 1re des déesses souverainement vertueuses, toi qu'honorent les Dieux, sans toi l'univers entier deviendrait stérile et mourrait.

3.

Tu es toute belle, tu renfermes en toi toutes les prospérités, tu diriges la danse du Rāsa, tu es la déesse par excellence et toutes les femmes sont tes kalās (1).

4.

Sur le Kailasa, tu es Parvati ; dans la mer de lait (tu es) la fille de l'Océan, au ciel, tu es la Laksmi (Fortune) céleste, et tu es la Laksmi terrestre sur la terre.

5.

Au Vaikunta (Paradis de Viṣṇu) tu es la grande Lakṣmi, la déesse des Dieux, Sarasvati, Gangā, Tulasi (2) ; tu es Savitri du monde de Brahma.

6.

Tu es la déesse suprême des souffles de Kṛṣṇa ; dans le monde des bergers, tu es Rādhikā (3) ; dans la danse du Rāsa tu es la maîtresse, et aussi dans la forêt de Vṛndāvana.

(1) Les Indiens divisent la lune en 16 kalas : lorsque ceux-ci sont tous réunis, c'est la pleine lune. Ici le sens est donc : toutes les autres femmes ne sont que tes fragments.

(2) C'est le nom de l'herbe royale (Basilienkraut) que nous avons rencontré plusieurs fois déjà.

(3) (Il y a ici une série de jeux de mots qui se prolonge dans les stances suivantes).

7.

Tu es la bien-aimée de Kṛṣṇa dans le Bhândira, tu es Candrā (1) dans le bois de santal. Tu es Virajā dans le bois de Canpaka et sur le (Mont) aux cent sommets, tu es Suṇdari (la Belle.)

8.

Tu es Padmavati (riche en lotus) dans le bois de lotus et Malati dans le bois de jasmins ; tu es celle qui a des dents de kunda (autre variété de jasmins) dans le bois de kunda : tu es Suçilā (qui a un bon naturel) dans le bois de Ketakis (plante).

9.

Tu es la déesse à la couronne de kadamba (arbre) dans le bois de Kadambas ; tu es la Lakṣmi des rois dans les palais royaux et la Lakṣmi de la maison, dans chaque maison. (Lakṣmi royale et Lakṣmi domestique).

10.

Après avoir ainsi parlé, tous les Dieux, les Munis et les Manus gémirent, le front penché, ayant la gorge, les lèvres et le palais desséchés.

11.

Tel est l'éloge de Lakṣmi (éloge) saint, magnifique, fait par tous les Dieux ; celui qui le récite le matin en se levant, obtient tout (ce qu'il veut), c'est certain.

12.

Celui qui n'est point marié trouvera une épouse, et il aura une fille de bonnes manières, vertueuse, d'un heureux naturel, belle, aimable, d'un visage absolument merveilleux,

13.

Qui verra les petits fils de ses fils et sera noble, gracieuse, excellente et parfaite. S'il est privé d'enfants mâles, il obtiendra un fils qui sera Viṣnouite et qui vivra longtemps.

(1) Nom d'une espèce d'arbres.

14.

(Ce même fils) jouira, plein de science et de gloire, du pouvoir suprême. Si (celui qui prononce cet éloge) a perdu un royaume, il le retrouvera ; si sa prospérité est tombée, elle se relèvera.

15.

Ses alliés morts seront remplacés par d'autres ; sa fortune disparue reparaîtra ; s'il est sans gloire, il deviendra plein de gloire ; il aura une position (désormais) ferme, c'est certain.

16.

Ce chant donne toutes les joies, dissipe toutes les peines, tous les tourments, procure des plaisirs qui durent toujours ; (à ceux qui le récitent) des amis, la délivrance et (l'accomplissement du) devoir.

Tel est l'éloge de Lakṣmi, composé par les Dieux vénérables.

NOTES.

Voici un 2[d] éloge de Laksmi composé non par le seul Indra mais par tous les Dieux qui vantent sa pureté, sa bonté (v. 1) sa beauté parfaite (vers. 3), et dans une série de jeux de mots poursuivent l'énumération de ses perfections. Le calembourg, notons-le en passant, est cultivé par les littérateurs et les savants de l'Inde avec un soin jaloux et vraiment lamentable : qu'on l'aime ou qu'on ne l'aime pas ils en mettent partout ; leurs ouvrages en sont très souvent littéralement bourrés, mais c'est dans les inscriptions surtout qu'ils prodiguent cette fleur de rhétorique : ce sont alors des tours de force absolument invraisemblables. Il est bon d'ajouter un peu à leur décharge, que tous les peuples ont aimé à graver des jeux de mots, sur la pierre ou l'airain : il parait que ce genre est indispensable au style lapidaire.

Laksmi (verset 12) marie avantageusement ses fidèles, et leur obtient avec des fils, ce qui est l'important, des filles de bonnes manières, et d'un heureux naturel : c'est ce qui s'appelle joindre l'agréable à l'utile. Je crois que c'est la seule fois qu'il est question, dans ce recueil, de filles obtenues par prière et c'est pour cela que je note ce détail : partout ailleurs on ne se soucie que d'avoir des garçons qui seuls d'ailleurs délivrent leurs parents de cet enfer particulier qui leur vaut leur nom de Putras (qui délivrent du Put), suivant les étymologistes.

CUIRASSE DE RĀDHĀ (L'UNE DES BERGÈRES, AMANTES DE KṚṢṆA.)

HOMMAGE AU VÉNÉRABLE GANEÇA.

1.

Pārvati dit : O toi qui habites le Kailāsa, ô Bienheureux, toi qui favorises tes fidèles, la brillante cuirasse de Rādhikā, décris-la moi, Seigneur.

2.

Si tu as pitié de moi, ô mon Protecteur, préserve-moi du mal et de l'effroi, tu es mon asile, mon soutien, ô toi qui portes à la main l'épieu et la massue.

3.

Çiva répondit : Écoute, ô fille de la montagne, quelle est cette cuirasse, révélée autrefois, protectrice universelle, pure et suprême destructrice de tous les meurtres.

4.

Elle inspire la foi dans Hari ; elle procure, en un instant, la délivrance et la joie (suprême) ; elle attire les trois mondes et rend Hari présent.

5.

Partout elle donne la victoire, ô déesse, elle jette l'épouvante chez les ennemis ; c'est la destructrice suprême de l'activité du manas chez tous les êtres.

6.

Elle donne la quadruple délivrance ; elle est la source universelle des félicités ; elle donne les fruits attachés aux sacrifices du rājasūya (sacre du roi) et de l'açvamedha (le sacrifice du cheval, le plus important de tous).

7.

Celui qui ignore cette cuirasse et ce mantra de Rādhā aura beau prier, il n'obtiendra point ce qu'il demande ; à chaque pas, il rencontrera des obstacles (insurmontables).

8.

(Cette cuirasse ou formule protectrice) a pour Risi, Mahadeva, pour mètre, l'anuṣṭubh, pour Devatā, Rādhā; Râm en est la semence et le pieu (ou le poteau, allusion, sans doute, au poteau du sacrifice).

9..

On l'emploie pour le devoir, l'intérêt, le désir et la délivrance. Que la vénérable Rādhā me protège la tête, que rādhikā elle me protège le front.

10.

Que vénérable, elle me protège les 2 yeux, que fille du Grand Bouvier elle me protège les oreilles, que bien aimée de Hari elle me protège le nez; que brillante comme la lune elle me protège les sourcils.

11.

Que déesse compatissante elle me protège la lèvre supérieure et la lèvre inférieure; que fille de Vṛṣabhānu elle me protège les dents; que fille des Pâtres elle me protège le menton.

12.

Que Candrāvali elle me protège les joues, que bien-aimée de Kṛṣna elle me protège la langue; que souffle (vital) de Hari elle me protège la gorge; que victorieuse, elle me protège le cœur.

13.

Que, déesse au visage brillant comme la lune elle me protège les 2 bras; que sœur de Subala, elle me protège le ventre. Elle qui est entourée de yogas par dizaines de millions, la fille de Subhadra, qu'elle me protège les pieds.

14.

Que déesse au visage éclatant comme la lune elle me protège les ongles, que favorite du chef des bouviers elle me protège les chevilles, que déesse au front (pur) comme la lune elle me protège (1) les ongles, que divine bergère, elle me protège la plante des pieds.

(1) J'ignore pourquoi cette répétition des ongles, à moins, ce que le texte ne dit pas, qu'il ne s'agisse d'une part des ongles des pieds, de l'autre, des óngles des mains.

15.

Que celle qui rend heureux me protège le dos ; qu'elle me protège les aisselles, la préférée de son vénérable époux ; que victorieuse, elle me protège la région des genoux ; qu'elle me garde de toutes parts, la belle (déesse).

16.

(Déesse) de l'éloquence qu'elle protège ma voix, que souveraine des Richesses elle veille sur mon coffre-fort. Que déesse aimée de Kṛṣṇa-elle protège la région de l'est ; elle (1) qui est le souffle (vital) de Kṛṣṇa, qu'elle protège l'ouest.

17.

Le Nord, (qu'elle le garde, la déesse) au teint d'or, que la fille de Vṛśabhānu garde le midi. Que Candrāvali nous protège la nuit ; qu'elle nous garde le jour, la déesse à la ceinture ornée du kṣveḍita.

18.

Que la déesse de la prospérité me protège au milieu du jour ; elle qui change de forme à son gré, qu'elle me protège le soir ; que la déesse redoutable me protège le matin ; que la Gopi (Bergère) me protège à la fin de la nuit.

19.

Que la déesse, origine des causes (ou plutôt : donatrice de la cause, hetudā) me garde à l'heure où l'on rassemble les vaches ; que la déesse au front ceint de lumière me garde à la moitié du jour. Que Ceṣā me protège dans l'après-midi ; que la déesse de l'Apaisement me protège à tous les crépuscules.

20.

Que, pleine de charme, elle me protège au temps de l'union (conjugale) ; elle qui procure les joies sensuelles qu'elle me

(1) Que Kṛṣṇa aime comme sa vie.

protège dans le plaisir. Reine des désirs, qu'elle me protège au milieu de mes convoitises, que Ratnâvali me protège toujours dans mes relations.

21.

Toujours et en toutes choses que Râdhskâ, l'âme de Kṛṣṇâ, me protège. Telle est, ô déesse, cette merveilleuse cuirasse tant renommée.

22.

Elle vous protège en toutes circonstances assurément ; c'est une garantie universelle et suprême, si on la récite, le matin, le midi et le soir.

23.

Tous les bonheurs appartiendront à celui qui la ruminera dans son esprit, à la porte du roi, dans les réunions, pendant le combat, au milieu des ennemis.

24.

Au moment de l'extinction des souffles (vitaux), celui qui récitera pieusement (cette prière-cuirasse) possèdera la félicité, ô déesse ; il n'y aura nulle place en lui pour la crainte.

25.

Râdhikâ prend toujours plaisir à (cette cuirasse), on n'en saurait douter. (Son usage) procure les mêmes avantages que les bains dans la Gangā ou l'invocation du nom de Hari.

26.

Voici ce qu'obtiendra celui qui récitera (cette prière) dans de pures dispositions. Il (possèdera) le Haricandana, orné de Haridras, de Râcanas et de Candras (1).

27.

Celui qui compose (ce chant), qui l'écrit sur des feuilles de bouleau, ô déesse des déesses, et qui le porte sur la tête, au bras ou au cou, devient Hari, sans aucun doute.

28.

Grâce à cette cuirasse Brahma crée, Hari (Viṣṇu) conserve et moi (Çiva) je détruis : c'est certain ; voilà ses effets.

29.

Au disciple de Viṣṇu, à celui qui est pur et qui possède la vertu de renoncement, la cuirasse donnera le repos ; sans elle, il ne peut arriver qu'à la destruction.

Telle est, dans la Puissance-immortelle-du-savoir, dans les Cinq-nuits (1) du vénérable Nārada, la cuirasse de Rādhā.

NOTES.

R*ā*dh*ā* est une bergère du parc de Nanda qui fut aimée de K*ṛṣ*na c.-à-d. de Viṣṇu. Cette prière-cuirasse est du genre de celle que nous avons déjà vue (la 2de de ce recueil). C'est le dieu Çiva qui l'enseigne à son épouse Parvati, sur ses instances : il commence par lui en indiquer les vertus. Celui qui récite cette prière ou qui revêt cette cuirasse obtient la possession des 3 mondes et la présence de Hari c.-à-d. de Visnu (v. 4) ; elle détruit l'activité du manas (v. 5), faveur incomparable, car par là même, elle épuise le karman, l'anéantit et par suite, délivre de la transmigration, c.-à-d. de la vie ultérieure.

La quadruple délivrance dont il s'agit au vers 6 est celle du Caturvarga ou quadruple bien formé, comme on le voit au vers 9 du Dharma, de l'Artha, du K*ā*ma et du Mok*ṣ*a. — Çiva déclare (v. 7) cette prière tellement indispensable que sans elle les autres ne servent de rien. Cela ne l'empêchera pas au v. 25 d'affirmer qu'elle ne vaut ni plus ni moins qu'un bain dans le Gange ou que la simple invocation du nom de Hari. Il en est un peu, chez les Indiens, des prières comme des Dieux ; le Dieu que l'on invoque *hic et nunc* est le plus grand de tous, de même la prière que l'on récite présentement est de toutes la plus efficace.

v. 8. Tout mantra ou formule sacrée a son *ṛ*si ou poete, son rythme et sa devat*ā* ou divinité spéciale.

A partir du v. 9 commence l'énumération des membres : nous avons déjà observé (voir la cuirasse de Ganeça) que la devat*ā* protectrice reçoit, à l'occasion de chaque membre, un nom spécial qui n'a le plus souvent aucun rapport avec lui.

v. 22. Ces façons de parler « réciter une cuirasse » (vers. 22) ou « écrire une cuirasse » vers. 27, qui nous semblent assez étranges, ne le sont nullement chez les Hindous. Dès lors qu'une prière est en même temps une cuirasse, tout ce que l'on dit de celle-là pourra s'appliquer à celle-ci : de là les métaphores bizarres dont abonde surtout la littérature védique.

(1) Nom d'un P*ū*rana.

Le Paradis d'Indra est planté d'arbres de 5 espèces ; le Haricandana v. 26. est l'une d'elles.

Au v. 28 Çiva déclare que Brahma, Viṣṇu et lui ne peuvent qu'à la faveur de cette cuirasse créer, conserver et détruire : c'est, sans doute, la meilleure façon de la recommander au fidèle.

Cuirasse de Sūrya.

Au vénérable Ganeça hommage.

1.

Le vénérable Sūrya dit : O Sâmba (1), Sâmba, (héros) aux grands bras, entends ma belle cuirasse ; cuirasse merveilleuse qui fait le bonheur des 3 mondes.

2.

Le (fidèle) instruit dans les mantrâs qui la connaît obtiendra des fruits dignes (d'elle) ; c'est en la portant que Mahâdeva fut élu chef des Ganâs.

3.

C'est parce qu'il la lit et la porte (cette cuirasse) que Viṣṇu continue toujours d'être le gardien de tout ce qui existe ; c'est par le même moyen qu'Indra et tous les autres (Dieux) ont pu obtenir de dominer l'Univers.

4.

Le Ṛsi (de cette cuirasse poétique) c'est Brahma, le mètre c'est l'Anuṣṭubh, la Devatâ, c'est Surya qu'adorent tous les Dieux.

5.

On l'emploie pour obtenir la gloire, la santé, la délivrance. Que la syllabe sacrée (Om) me protège la tête, et que l'ardeur (du Soleil c.-à.-d. de Sūrya) me protège le front.

(1) Fils de Kṛṣṇa.

6.

Que Surya me protège les yeux ; le fils d'Aditi les oreilles ; (c'est) le grand mantra composé de huit syllabes qui procure tous les avantages désirés.

7.

Que Hrim (1) semence (de la prière) me protège la bouche, que la Reine de tous les êtres me protège le cœur, que l'image de la lune, la première des vingt (?) me protège les flancs.

8.

Ce grand mantra composé de huit syllabes est contenu dans tous les tantrās (2), il rend heureux, le Feu l'accompagne. il possède le bindu (l'anusvara de oṃ) et le (3) Vāmākṣi (qui a un bel œil).

9.

Le grand mantra qui n'a qu'une syllabe et qui appartient au vénérable Sūrya est renommé ; ce mantra, plus mystérieux que le mystère lui-même, c'est le talisman qui réalise tous les désirs.

10.

« Que le plus grand des Manus me garde de la tête aux pieds » tel est ton mantra divin, célèbre dans les trois mondes, difficile à saisir.

11.

Il donne la fortune, la gloire ; il a la durée, il augmente la santé, les richesses, il apaise les douleurs de reins et les autres, il fait disparaître les infirmités les plus graves.

12.

Celui qui murmure (cette formule), trois fois le jour, sera bien

(1) C'est une pieuse interjection. (Ici, Hrim et la Reine de tous les êtres désignent Sūrya, la devatā ou divinité à laquelle s'adresse cette prière (cuirasse).

(2) Recueils de prières.

(3) On désigne par ce terme technique, l'ī long.

portant et fort. Qu'est-il besoin de tant de paroles ? Tout ce qu'il rêve dans son esprit,

13.

Tout cela se réalisera s'il porte cette cuirasse. Les Mânes, les Piçacās, les Yakṣas, les Gandharvas et les Rākṣasas,

14.

Les Brahmarākṣasas, les Vetalas (1) ne peuvent supporter la vue de (cette cuirasse) dont le seul nom les met est fuite, du plus loin (qu'ils l'entendent).

15.

Celui qui écrira (cette prière-cuirasse) sur une feuille de bouleau avec du safran jaune, du noir et du rouge, spécialement les jours du soleil et durant le 7[e] (de la quinzaine lunaire),

16.

Et qui la portera dévotement deviendra le bien aimé du vénérable Sūrya ; s'il la grave sur trois métaux (or, argent et cuivre) et qu'il la porte à la main droite,

17.

Sur sa touffe de cheveux, ou au cou, il deviendra sûrement Sūrya (lui-même). Telle est, ô Sâmba, la fameuse (cuirasse) qui procure la félicité des trois mondes.

18.

Cuirasse impénétrable ici-bas que j'ai révélée par amour pour toi. Celui qui, sans connaître cette divine cuirasse, implore l'excellent Sūrya,

19.

N'obtiendra point le bonheur, non pas même après des centaines de dizaines de millions de kalpas.

(1) Tous sont des êtres plus ou moins redoutables.

Telle est, dans le vénérable Brahmayāmala (1) (titre d'un Tantra) la description de la cuirasse du vénérable Sūrya, nommée la Félicité des 3 mondes.

NOTES.

Cette prière est encore une cuirasse ; elle a pour devatā Surya qui lui-même la révèle à Sāmba fils de Kṛṣṇa. — Viṣṇu ne continue d'exercer une domination absolue (v. 3) que par le moyen de cette cuirasse dont l'auteur est Brahma en personne (v. 4). — Les versets 7 et 8 sont assez curieux. — On y voit que le célèbre monosyllabe ôṃ n'est pas le seul de son genre, et que son simple anusvara ṃ ou l'interjection Hriṃ le disputent en puissance avec lui. Ces sons magiques, les Indiens les prononcent d'une manière spéciale qui ne laisse pas que d'exiger un certain apprentissage, d'ailleurs indispensable si l'on veut en obtenir les résultats qu'on a le droit d'en attendre, d'après les promesses du Dieu. Ce mantra est un remède efficace contre les douleurs de reins v. 11. C'est la première fois, sauf erreur, que l'on trouve mentionnée une maladie spéciale.

Le fidèle qui écrit cette formule sur une feuille de bouleau avec de l'encre jaune, noire et rouge devient le favori de Sūrya, s'il la grave sur trois métaux c.-à-d, sur l'or, l'argent et le cuivre, il devient un autre Sūrya, c'est Sūrya lui-même qui l'en assure.

Cette inscription tricolore m'a semblé assez intéressante pour être signalée : on y voit une preuve, entre mille autres, du caractère mystérieux que les peuples de l'antiquité attribuaient au chiffre trois. Observons aussi que si l'or et le cuivre répondent au jaune et au rouge, l'argent et le noir sont en sens inverse l'un de l'autre ; mais c'est un détail insignifiant.

Huitain en l'honneur de Sūrya.

Hommage au Vénérable Ganeça.

1.

Sāmba dit : O toi le 1er des Dieux (Urgott), hommage à toi, sois-moi propice, ô Créateur de la lumière, toi qui produis le jour, hommage à toi, hommage à toi qui répands la lumière.

2.

Au Dieu monté sur un char que traînent 7 chevaux, au très-puissant fils de Kaçyapa (qui a les dents noires) qui porte un lotus blanc, à Sūrya, je rends hommage.

(1) On donne le nom de Yāmala à une catégorie de tantras.

3.

Au Rouge, monté sur un char, à l'ancêtre de tous les mondes, au destructeur des grands crimes, au Dieu Sūrya, je rends hommage.

4.

A celui qui a les 3 gunās, au grand Sūra, qui est (tout ensemble) Brahmā, Viçnu et Çiva (1), au destructeur des grands crimes, au Dieu Sūrya, je rends hommage.

5.

Au Puissant, à celui qui est environné de lumière, (2) à toi qui es l'air et les vents, qui es le maître de tous les mondes, à Sūrya, je rends hommage.

6.

A celui qui ressemble à la fleur du Bandhūka, qui porte des pendants d'oreilles et des colliers, qui porte le disque, à Dieu, à Sūrya, je rends hommage.

7.

A Sūrya, l'auteur du monde, qui allume une grande clarté, qui détruit les grands crimes, au Dieu Sūrya, je rends hommage.

8.

A Sūrya, le protecteur des mondes, à celui qui procure la science, la sagesse et la délivrance, au destructeur des grands crimes, au Dieu Sūrya je rends hommage.

9.

Celui qui récite ce huitain de Sūrya, perpétuel destructeur des peines et des maux, obtiendra des enfants mâles, s'il n'en a pas, et s'il est pauvre il deviendra riche.

10.

Celui qui prépare des viandes ou le doux breuvage (en

(1) Voici 3 Dieux qui n'en font plus qu'un seul.

(2) Ce brusque changement d'allure est assez remarquable.

d'autres termes qui se prépare à boire et à manger), le jour du soleil, devient malade pendant 7 naissances de suite, et il renaît toujours pauvre.

11.

Celui qui, le jour du soleil, garde la continence et s'abstient d'huile, de liqueurs et de viandes, ne sera jamais ni malade ni affligé, ni pauvre et il rejoindra le séjour de Sūrya.

Tel est le huitain composé en l'honneur de Sūrya par le vénérable Çiva.

NOTES.

Sāmba que nous venons de voir adresse un huitain à Sūrya, probablement pour le remercier de sa cuirasse. Pour lui, Sūrya est tout ensemble Brahmā, Viçnu et Çiva v. 4. — Il célèbre ses trois *gunās* qui, sans nul doute, sont ceux de ces mêmes divinités, c.-à-d. le sattva, le rajas et le tamas. Il est possible que les trois couleurs dont il est question dans l'hymne précédent symbolisent ces *guṇās*.

Les versets 11 et 12 rappellent la sainteté du jour de Sūrya ou du soleil, les châtiments qui attendent ceux qui violent ce qu'on pourrait appeler le repos dominical, si le mot était connu dans l'Inde et les récompenses destinées à ceux qui l'observent fidèlement. Nous voyons que ce jour-là, comme le samedi ou le jour du sabbat chez les Juifs, il est interdit de se préparer même des aliments, mais si les Juifs, du moins autrefois, ne pouvaient cuire des viandes le jour du sabbat, ils en pouvaient manger, tandis qu'ici on recommande, avec la continence, l'abstinence de viandes et même d'huiles et de liqueurs.

Tous ces détails, si je me permets de les relever au passage, c'est qu'ils me semblent assez intéressants et que d'ailleurs on les connaît généralement peu.

A. ROUSSEL.

LES

VOYAGES TRANSATLANTIQUES

DES ZENO.

III. Grœnland, Estotilanda et Icaria.

Après ses déprédations sur les côtes de l'Islande, Zicno retourna en Frislanda, laissant Nicolò Zeno, avec quelques embarcations, leur équipage et des munitions, dans un fort qu'il avait élevé à Bres. L'année suivante, au mois de juillet [1397], celui-ci partit à la découverte avec trois petits navires et, faisant voile vers le Nord, il arriva dans un pays que la Relation appelle Engroveland (1), mais que la carte nomme *Grolandia* (2) en cet endroit situé à l'est, réservant pour la partie occidentale la dénomination d'*Engronelant*. Le premier et le second de ces noms sont évidemment des formes du même mot, puisque la Relation les emploie indifféremment l'un

(1) M. Jap. Steenstrup, rapprochant ce nom du mot *groove* qui désigne, chez les Frisons du Danemark, une terre endiguée (*Zeniernes Reiser*, p. 176-7), soutient que l'Engroveland est la péninsule d'Eiderstedt en Slesvig ; mais s'il en était ainsi, comment expliquer que ce petit canton occupe un si grand espace sur la carte et qu'au lieu d'être placé, comme il devrait l'être, au coin sud-est, il soit au nord-ouest, précisément à l'endroit où doit être le Grœnland, et qu'il soit à tout prendre la meilleure représentation ancienne de celui-ci ? De plus l'Eiderstedt est absolument plat, tandis que de hautes montagnes remplissent sur la carte tout l'intérieur de l'*Engronelant*, car c'est cette dernière forme qui figure aussi bien sur la carte des Zeno que sur la reproduction de Ruscelli, et sur la carte de Nic. Donis, qui porte à peu près la même nomenclature qu'elles. C'est évidemment la bonne leçon ; l'autre ne peut être qu'une faute d'impression.

(2) M. Jap. Steenstrup, parfaitement conséquent avec lui-même, explique ce nom par le dialecte frison du Slesvig, où *groene land*, *Groenlandt*, désigne les lais de mer (*Zeniernes Reiser*, p. 178-9).

pour l'autre (1). *En* est parconséquent une préfixe, qui ne peut être regardée comme l'article féminin *in* ou *en*, car *land* étant neutre demanderait *itt* en islandais, *et* en dialecte norvégien, ce qui ferait *itt Grœnaland* et signifierait le Pays vert. C'est, nous semble-t-il, l'adverbe islandais *inn* (en frison *in* ou *en*) qui signifie *dedans* (comme *Inn-Thrændir*, riverains de la partie intérieure du golfe de Throndhjem), parfois aussi *en deçà* (comme *Innland*, partie du Bohuslæn située à l'ouest du Gœta-elf, c.-à-d. en deçà par rapport à la Norvège ; opposé à Utland, partie de la même province située à l'est du fleuve). *Engroneland* s'applique parfaitement à la partie du Grœnland située, par rapport à l'Islande, en deçà de l'énorme massif de montagnes figuré au sud de la *tramontana*, qui signifie à la fois *nord* et région ultramontaine.

Nicolò Zeno l'ancien dit avoir trouvé dans l'Engroneland un monastère de frères prêcheurs, avec une église dédiée à Saint Thomas (2), le tout situé au pied d'un volcan dont les eaux chaudes, habilement captées et conduites dans les habitations (3), rendaient l'air tiède comme celui d'une serre ; aussi la localité, malgré sa situation boréale, était-elle habitable, quoique les embarcations y fussent souvent prises dans les glaces pendant les hivers de neuf mois. Ces circonstances si réelles, la longue durée de la neige, la description des canots des indigènes, canots semblables aux kayaks des Grœnlandais, ne permettent pas de douter que l'explorateur n'ait abordé dans une contrée fréquentée par des Esquimaux. On a bien objecté qu'il n'y avait pas un seul volcan dans tout le Grœnland. C'est vrai (autant qu'on peut le savoir pour une contrée si imparfaitement explorée), mais il n'est pas nécessaire de chercher dans ce pays le couvent de St-Thomas : il est placé sur un méridien qui passe à l'ouest de l'Ecosse, ce qui donne à peu

(1) *Engroveland*, p. 1, 12, 18, 20, 33 et titre (édit. Major, où pourtant *Engroneland* a été partout substitué à la forme erronée de l'édit. de 1558) ; *Grolanda* (p. 34 de l'édit. Major).

(2) Ce n'est probablement pas par l'effet de hasard que ce nom avait été choisi pour un couvent situé à l'extrémité du monde, St. Thomas passant à tort ou à raison pour avoir été l'apôtre des peuples les plus éloignés du berceau du christianisme.

(3) Comme cela se pratique de nos jours dans diverses stations thermales, par exemple à Chaudes-Aigues (H. Major, *Introd. aux Voy. des Zeno*, p. LXXXIX) et à Amélie-les-Bains.

près la longitude de l'île Jan Mayen, où il y a en effet quatorze cratères. La latitude 73°30' (au lieu de 70°50' à 71°10') est un peu trop élevée, mais c'est d'ordinaire le cas pour la carte des Zeno, ce qui s'explique facilement pour un temps où les instruments nautiques manquaient de précision. L'erreur peut tenir aussi, selon une ingénieuse remarque du baron Nordenskiœld (1), à ce que les navigateurs du sud, en prenant la hauteur du pôle dans les régions septentrionales, ne tenaient pas compte de la réfraction.

Aucun des quatorze volcans n'est aujourd'hui en pleine activité, mais la commission autrichienne pour les explorations arctiques, stationnée dans l'île Jan Mayen, ressentit trois fois des secousses de tremblement de terre, le 14 octobre 1882, le 28 février 1883 et le 20 avril 1883, et remarqua aussi bien au milieu de l'île qu'à proximité du Beerenberg des traces de récente activité volcanique. Sur un point élevé de 183^{m} et d'où s'exhalent fréquemment des vapeurs tièdes, le sol est assez chaud pour fondre la neige même au cœur de l'hiver. Aussi M. Emile von Wohlgemuth, qui a donné un rapport sur le séjour de la commission dans cette île, n'hésite-t-il pas à ajouter foi aux récits de Jacob Laab qui dit avoir assisté pendant 24 heures à l'éruption d'un des cratères du Beerenberg (17 mai 1732), du capitaine Gilyott et de Scoresby qui virent des colonnes de fumée sortir d'un cratère, près de la baie Jameson (2).

Il suffit que l'un des volcans de Jan Mayen ait été en activité du temps des Zeno pour que leur description des serres du couvent des frères prêcheurs s'explique de point en point. Puisqu'il en est ainsi et que l'île Jan Mayen est, sinon précisément au nord, du moins au nord-est un quart nord, de Bres ou Hrisey en Islande (3), il n'est pas nécessaire de chercher l'église St-Thomas sur la côte orientale du Grœnland (4),

(1) *Studier*, p. 51.

(2) Dans *Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik*, herausgegeben von Prof. Dr Fr. Umlauft, Vienne in-8, VIe ann. livr. du 2 nov. 1883, p. 74-75.

(3) M. Nicolò rimaso in Bres...... fece vela verso tramontana, e giunse in Engroveland, donde trovò un monistero di fratri dell' ordine de' Predicatori, ed una chiesa dedicata à San Tomaso, appreso un monte che butta fuoco come Vesuvio ed Etna. (*Relat.* p. 12 de l'édit. Major).

(4) Entre 66° et 69° de lat. N., comme fait Bredsdorff dans *Grœnlands histor. Mindesm.* t. III, p. 613.

ou sur la côte occidentale du même pays (1), ou d'identifier ce cloître avec quelque monastère de la Laponie (2), ou avec le nom de Tœnningen dans la Frise slesvigoise (3) dont les deux premières syllabes (*Tœnnin*) auraient été lues *Thomas* et la dernière (*gen*) prise pour une abréviation de *cœnobium* (4). Il nous reste à expliquer comment il se fait que Jan Mayen ne soit pas représentée dans la carte comme une île, mais bien comme une partie du littoral grœnlandais. On pourraît supposer que c'est la faute du cartographe qui paraît s'en excuser en plaçant précisément dans les parages voisins la légende : *mare et terre incognite*. Mais il est possible aussi que l'erreur se soit trouvée dans la carte originale. Un navigateur, longeant à distance les bancs de glace ininterrompus des hautes latitudes septentrionales qui souvent s'étendent jusqu'à l'île Jan Mayen, peut bien, de loin les prendre pour des côtes glacées. Nicolò Zeno, qui n'était pas acclimaté aux rigueurs de ce climat boréal, tomba malade et mourut peu après, en Frislande où il était retourné (5). On a vu (6) qu'il était qualifié de défunt en 1398.

Zicno, qui pouvait craindre un retour offensif des autorités norvégiennes momentanément expulsées de la Frislande, et qui ne se croyait peut-être guère sûr de garder ce groupe d'îles, devait chercher à en conquérir d'autres, ou en tout cas à s'enrichir, pendant qu'il avait pour auxiliaires les naufragés vénitiens et les débris des Vitaliens. C'est ce que semblent indiquer ses descentes dans les Shetlands, ses incursions en Islande, le voyage de découverte au monastère de St-Thomas, l'expédition vers l'Estotilanda, l'exploration de tout le littoral du Grœnland, enfin la colonisation de la partie méridionale de ce pays. Aussi

(1) Comme fait M. H. Major, introd. p. LXXX-LXXXVIII. Il y a contradiction dans le système d'explication de ce dernier qui, tout en admettant l'authenticité de la Relation et de la Carte des Zeno, confond l'île voisine du cap Trin avec le monastère de St. Thomas, quoique ces localités soient placées dans la carte aux extrémités opposées du Grœnland, et qui les identifie toutes deux avec les sources thermales d'Unartok (62° 29' de L. N.)

(2) Comme fait M. Krarup, dans *Geogr. Tidsskrift*, t. VII, 1883-4, p. 150.

(3) Comme fait M. Jap. Steenstrup, *Zeniernes Reiser*, p. 161.

(4) Id. *ibid.* p. 171.

(5) Non essendo egli uso à quelli fredi aspri, infermò, e poco dapoi ritornato in Frislanda mori (*Relat. des Zeno,* édit. Major, p. 18).

(6) Plus haut § I.

est-ce probablement dans cette contrée ravagée par les Esquimaux et abandonnée par les Norvégiens qu'il s'établit finalement et disparut de la scène européenne sans laisser de traces.

Mais n'anticipons pas et continuons notre exposé en suivant l'ordre chronologique. L'expédition vers l'Estotilanda eut lieu sur les instances d'un pêcheur frislandais qui, avec cinq compagnons, avait été jeté par une tempête sur les côtes de ce pays, vingt six ans avant une date comprise entre 1398 et 1406. On peut donc placer ce naufrage entre 1372 et 1380. Ce pêcheur, retourné longtemps après dans son île natale, rapporta que l'île d'Estotilanda était située à plus de mille milles à l'ouest de la Frislanda ; qu'elle était très peuplée, très riche et un peu moins grande que l'Islande, mais plus fertile ; que les habitants possédaient tous les arts de l'Europe, sauf la connaissance de la boussole ; qu'il y avait des livres latins dans la bibliothèque du roi, mais qu'ils ne les comprenaient plus, et que si un *latino* (c.-à-d. soit un lettré, soit un latin, soit un catholique romain) avait pu servir d'interprète aux naufragés, c'est qu'il avait eu un sort analogue au leur. La langue et l'écriture différaient de celles de la Frislanda. Les habitants exploitaient des mines de toute sorte, ils avaient de l'or en abondance, et se procuraient les pelleteries, le souffre et la poix par un trafic suivi avec l'Engroveland. Ils semaient des céréales et faisaient de la cervoise, sorte de boisson en usage dans les pays septentrionaux. Ils avaient beaucoup de cités et de châteaux, le tout construit en bois, faisaient des embarcations et naviguaient. Il y avait au sud de l'Estotilanda un grand pays peuplé et riche en or (1).

Les six Frislandais, après avoir passé cinq ans dans l'Estotilanda pour en apprendre la langue, furent chargés de conduire à Drogio une flotte de douze embarcations, mais ils firent naufrage, furent faits prisonniers par des cannibales et dévorés pour la plupart. Le narrateur échappa à la mort parce qu'il montra à ses nouveaux maîtres la manière de prendre du poisson avec des filets. Sa réputation d'habileté se répandit chez les barbares du voisinage qui se disputèrent la possession d'un serviteur si précieux ; pris plusieurs fois il passa de main en main, et pendant treize ans il parcourut

(1) *Rel. des Zeno*, p. 19-21 de l'édit. Major.

ainsi presque toute l'immense étendue de ce nouveau monde, dont les habitants étaient grossiers et privés de tout bien ; ils allaient nus (1) et souffraient cruellement du froid, parce qu'ils ne savaient pas se couvrir des peaux d'animaux pris à la chasse ; ils n'avaient pas de métaux, obéissaient à des lois très différentes d'une tribu à l'autre ; ils se faisaient la guerre à mort ; mais plus on tirait vers le sud-ouest, plus on trouvait de civilisation, à cause de la douceur de la température. Là, il y avait des villes, des temples où l'on sacrifiait des victimes humaines dont on mangeait la chair ; l'or et l'argent y étaient en usage. Le pêcheur réussit à regagner Drogio où il habita trois années consécutives. Ayant appris que des navigateurs de l'Estotilanda étaient sur la côte, il leur demanda passage et fut accueilli avec empressement, parce qu'il savait la langue du pays. Il renouvela ce voyage avec eux, devint très riche et retourna en Frislanda sur un navire armé par lui. Les curiosités qu'il rapportait dans son île natale donnèrent du crédit à ses récits et Zicno résolut de faire une expédition dans ce nouveau monde (2).

Malheureusement le pêcheur mourut trois jours avant le départ, et l'on dut prendre pour guides quelques marins venus avec lui de l'Estotilanda. On se dirigea vers l'ouest ; après avoir essuyé pendant huit jours une violente tempête qui causa la perte de plusieurs embarcations, ils arrivèrent dans un port sûr, mais où ils se virent en butte à l'hostilité des gens du pays ; ils envoyèrent dix interprètes dont un seul, originaire de l'Islande, put se faire comprendre : les naturels expliquèrent à celui-ci que l'île s'appelait *Icaria* ; qu'ils avaient reçu d'un prince venu de l'*Ecosse* (Scotia) des lois dont ils étaient satisfaits et que, de peur de changements, ils ne voulaient pas admettre d'étrangers parmi eux ; que cependant, pour ne pas rompre tout commerce avec les autres nations, ils offraient de recevoir un des navigateurs pour apprendre de lui la langue et les coutumes de l'Italie, comme ils avaient déjà reçu les dix interprètes de différentes nations (3).

(1) Le P. D. Duran parle en effet de Chichimecs qui allaient tout nus, « desnudos en cueros sin ninguna cobertura de sus partes verendas, andando todo el dia a caça. » (*Hist. de las Indias de Nueva-España*, publ. par J. F. Ramirez, t, I. Mexico, 1867 in-4, p. 13-14.)

(2) *Relat. des Zeno*, p. 21-24 de l'édit. Major.

(3) *Relat. des Zeno*, p. 25-28.

Zicno remit à la voile et alla débarquer à l'est de l'île, dans un autre port où il fit de l'eau et du bois ; mais les gens de la localité, en ayant convoqué d'autres au moyen de signaux par les flammes et la fumée, attaquèrent les voyageurs et en tuèrent plusieurs. Le même fait se reproduisit chaque fois que l'on tenta une descente. Aussi, après avoir fait le tour de l'île et gagné par le nord le cap du levant, résolut-il de s'éloigner, d'autant plus qu'il craignait de manquer de vivres. Il fit voile pendant six jours par un vent d'ouest, puis quatre jours par un vent du sud-ouest, après quoi il découvrit une terre inconnue de lui et des siens. Voyant au loin un mont d'où sortait de la fumée, il envoya cent soldats à la découverte ; pendant ce temps l'équipage, à moitié mort de faim, se restaurait avec du poisson, des oiseaux de mer et des œufs. Comme on était en juin la température était fort douce. Le port fut appelé *Trin* et le promontoire voisin *Cap de Trin*. Les explorateurs rapportèrent qu'ils avaient trouvé au sommet du mont fumant des eaux thermales où se formait une sorte de poix ; qu'aux alentours habitaient dans des cavernes des hommes de petite stature et très timides, et qu'il y avait là un grand golfe et un bon port. Zicno, après avoir constaté que l'air était salubre et pur, le terrain fertile avec des cours d'eau, résolut d'y fonder une colonie et d'y construire une ville ; mais ses gens, fatigués du voyage déclarèrent qu'ils voulaient s'en retourner à cause de la proximité de l'hiver. Il ne garda donc avec lui que les embarcations à rames avec les volontaires, et chargea Antonio Zeno de reconduire en Frislanda le reste de la flotte. Celui-ci se dirigea vers l'est pendant vingt jours de suite sans voir de terre, puis tournant vers le sud-est, il vit au bout de cinq jours une terre qu'il reconnut pour l'île de Neome soumise à Zicno. Sachant alors qu'il avait dépassé l'Islande, il regagna en trois jours la Frislanda dont les habitants étaient inquiets du sort de leurs compatriotes. Après avoir colonisé Trin, Zicno explora avec soin le pays, qui était l'Engroveland, comme on le voit d'ailleurs par la carte, et il en releva soigneusement le littoral des deux côtés ; aussi l'éditeur fait-il remarquer que le portulan conservé dans les papiers de ses ancêtres était fort détaillé, mais que la relation de ces découvertes était perdue (1).

(1) *Relat. des Zeno*, p. 29-33.

On a voulu exposer tout d'un trait ce qui se rapporte à l'Estotilanda, à Drogio, à l'Icaria et au Grœnland. En considérant le tout dans son ensemble, l'explication sera, sinon plus facile, du moins plus claire. L'immense pays, comparé à un nouveau monde (1), qui était situé à plus de mille milles à l'ouest de la Frislanda (2), ne peut être que l'Amérique. L'Estotilanda, en qualité de pays fertile, ne doit pas être cherchée au nord du fleuve St-Laurent (la description ne pouvant aucunement s'appliquer au Labrador) ; il faut pourtant la placer à une latitude assez élevée, puisque l'hiver était rigoureux dans la partie septentrionale de Drogio, pays situé plus au sud. Comme ce ne peut être l'île d'Icaria, qui est évidemment Terre-Neuve, il faut absolument admettre que c'était la péninsule située au sud de l'estuaire du St-Laurent, car il n'y a pas dans ces parages d'île qui soit, comme l'était la Frislanda, un peu moins grande que l'Islande. Quant à la contrée peuplée et riche en or qui était située au sud, ce doit être le Markland (pays de forêts) aujourd'hui Nouvelle-Ecosse, où les Scandinaves avaient une colonie au XIV[e] siècle, et on sait que celle-ci était en relations avec le Grœnland, où les Estotilandais s'approvisionnaient de diverses marchandises. Moyennant le changement du premier *t* en *c*, *Estotilanda* peut se lire *Escotiland*, le pays des Scots (ou Escots avec l'*e* préfixe, comme il y en a d'autres exemples dans l'ancien italien) ; il ne faut pas oublier qu'au moyen âge ce nom s'appliquait aussi bien aux Irlandais qu'aux Ecossais. Or la Grande-Irlande se trouvait précisément dans les mêmes parages que l'Escotilanda ; on peut donc admettre que cette colonie gaélique fondée avant l'an 1000 existait encore vers 1400, et dans ce cas on comprend que les habitants possédassent des livres latins devenus inintelligibles ; qu'ils eussent conservé tous les arts de l'Europe ; et que leur langue avec leur écriture fût différente du frison aussi bien que de l'idiome scandinave des Færœs : c'était du gaélique (3).

(1) Paese grandissimo, e quasi un nuovo mundo (*Rel. des Zeno*, p. 22 de l'édit. Major).

(2) Scoprirono une isola detta Estotilanda posta in ponente, lontano da Frislanda piu di mille miglia. (*Ibid.* p. 19).

(3) Toutes ces questions ont été traitées beaucoup plus amplement, avec preuves à l'appui, dans notre *Mémoire sur les Colonies européennes de Markland et de*

Les assertions du pêcheur frislandais, loin d'être isolées, étaient confirmées par les habitants de l'Escotilanda qu'il avait amenés de son voyage (1) et par les objets nouveaux qu'il en avait rapportés (2), aussi ses compatriotes auxquels il faisait ses récits ne doutaient-ils pas de leur véracité, mais ce qui leur donne plus de poids à nos yeux, c'est qu'ils sont corroborés par des documents mexicains, dont le témoignage en pareil cas est des plus pertinents. Car c'est évidemment le Mexique que le pêcheur a voulu décrire dans le passage suivant. Après avoir parlé des nombreuses tribus de chasseurs, féroces et nus (les Chichimecs des narrations mexicaines), qui se faisaient perpétuellement la guerre dans la partie froide du grand pays de Drogio, il ajoute : « Plus on s'avance vers le sud-ouest, plus on trouve de civilisation, par suite de la douceur de la température, de sorte qu'il y a là des villes et des temples d'idoles où l'on sacrifie des victimes humaines que l'on mange ensuite ; l'or et l'argent y sont quelque peu connus et en usage. » (3) Lorsque le pêcheur, s'éloignant de cette contrée, fut parvenu à regagner le littoral de Drogio, il fut bien accueilli des navigateurs escotilandais qu'il y rencontra, « parce qu'il savait la langue du pays et, comme il était seul dans ce cas, ils en firent leur interprète. Il renouvela fréquemment avec eux ce voyage. » (4)

Il était naturel que des papas ou religieux gaëls de l'ordre de St-Columba, qui étaient établis en Escotilanda et dont les

l'Escociland (*Domination canadienne*) *au XIV*e *siècle*. Nancy 1877 in-8. (Extrait du *Compte-rendu* des travaux du Congrès international des Américanistes, 2e session, Luxembourg, 1877, t. I.)

(1) Zieno prit pour guides dans son expédition vers l'Estotilanda, « in cambio del morto pescatore alcuni marinai che erano tornati da quella isola con lui. » (*Rel. des Zeno*, p. 25 de l'édit. Major).

(2) Ed à tutto se gli dà fede per i marinai, e molte cose nuove che approvano essere vero, quanto egli ha rapportato. (*Ibid.* p. 24-25.) On peut traduire presque littéralement : « Il trouve pleine créance, à cause des marins [qui l'accompagnent] et de beaucoup de choses nouvelles qui prouvent la vérité de tout ce qu'il a rapporté. »

(3) Ma piu che si và verso garbino, vi si trova piu civilità per l'aere temperato che ù è ; di maniera, che si sono città, tempij agli idoli, et vi sacrificano gli huomini et se li mangiano poi ; havendo in questa parte qualche intelligenza ed uso dell' oro e dell' argento. (*Ibid.* p. 23).

(4) Frequentò poi con lor quel viaggio. (Ibid. p. 24).

ancêtres avaient envoyé des missions au sud du grand continent nord américain, se joignissent à ces expéditions, non pour faire le commerce, mais pour prêcher contre les sacrifices humains et l'anthropophagie. L'un d'eux arriva jusqu'au Mexique ; c'est ce qu'attestaient d'anciennes peintures que les ennemis de Montezuma montrèrent et expliquèrent à Fernand Cortés, dès 1519, pendant son séjour à San-Juan de Ulua. Elles portaient que « sous le règne du grand roi Acamapichi, premier [monarque de Mexico], en 1384, il vint un homme blanc, barbu, vêtu à la manière des papas (1) de ce pays [le Mexique], ressemblant à un prêtre et tenant un livre à la main. Il dit au roi dans sa langue, qu'il était dans une grande erreur ;............. qu'il ne faut pas sacrifier ses semblables,............ ni manger de la chair humaine ; que ses idoles seraient renversées, et que les fils du soleil [hommes de l'Est] deviendraient maîtres du pays ; qu'ils le tyranniseraient et s'empareraient des indigènes et de leurs biens. Qu'il avait à bien remplir ses devoirs et que tout en irait mieux. » (2)

Cette prédiction frappa d'autant plus les indigènes qu'elle était à peu près la répétition de la prophétie d'un papa Gaël (appelé Quetzalcoatl comme l'ancien dieu), qui avait évangélisé le Mexique à la fin du IXe siècle (3). Leurs descendants en virent l'accomplissement dans la venue de Cortés ; aussi rapportaient-ils que, « beaucoup d'années avant l'arrivée des Espagnols, quatre générations auparavant, les pères et les mères s'abouchant avec leurs fils et les vieillards avec les jeunes gens de la famille, leur annonçaient ce qui devait arriver. Sachez, disaient-ils, qu'il viendra une race barbue.......... Alors nos

(1) Il ne faut pas oublier que Quetzalcoatl, le premier qui fut appelé papa (Codex vaticanus n° 3738, dans le t. VI de Kingob, p. 177, et Cod. Tellerianus, ibid. p. 138) « traia una vestidura blanca como túnica de flaile. » (And. de Tapia, *Relac*, dans *Coleccion* d'Icazbalceta, t. II, p. 574).

(2) *Concession de F. Cortés aux caciques d'Axapusco* p. 9-10. L'original de ce très curieux document est malheureusement perdu, mais il en reste aux archives nationales de Mexico un *vidimus* de 1617, d'ailleurs laceré et vermoulu, qui a été publié avec beaucoup de lacunes par Icazbalceta dans sa *Coleccion de documentos para la historia de México*. t. II, Mexico, 1866 in-4, p. 1-24, avec un précieux commentaire de J. F. Ramirez, p. XII-XXIII et des notes sous le texte.

(3) Le pronostic était facile pour des missionnaires qui, connaissant l'esprit entreprenant des Européens, pouvaient à coup sûr annoncer leur arrivée et leur triomphe sur des populations plus arriérées et en tout cas moins bien armées.

dieux seront détruits ; il n'y en aura qu'un au monde et il ne sera laissé qu'une femme à chaque mari. » (1) Quatre générations de trente à trente-trois ans font cent vingt à cent-trente-deux ans qui retranchés de 1519, année de l'arrivée de Cortés, nous reportent à une date comprise entre 1387 et 1399 ; or, c'est précisément à cette époque que le pêcheur frislandais, naufragé en Estotilanda, en partit après cinq ans de résidence pour faire une expédition à Drogio, qu'il visita plusieurs fois pendant les vingt-une dernières années de son séjour en Amérique, c'est-à-dire entre 1377 et 1398 ou entre 1385 et 1406, selon la chronologie que l'on adoptera. Il nous est impossible de mieux préciser ; mais, c'est assez pour la question que nous avons à traiter, que d'avoir signalé cette remarquable concordance entre des témoignages indépendants l'un de l'autre, comme ceux du *Vidimus de 1617*, de Mendieta et des Zeno. Nous n'avons donc aucun motif de douter de la véracité de ces derniers, ni de celle de leurs autorités, les pêcheurs innommés qui ont fidèlement peint en quelques pages les peuples de l'Amérique septentrionale, beaucoup mieux qu'on n'aurait su le faire en Europe plus de deux cents ans après leurs pérégrinations. Aussi le baron Nordenskiœld a-t-il pu dire avec raison : « Les voyages des pêcheurs frislandais en Estotilanda et à travers le grand continent voisin ont un incontestable caractère d'authenticité. Leur relation remplie de quantité de détails remarquables est complètement d'accord avec ce que l'Europe n'apprit pas avant les XVII[e] et XVIII[e] siècles des mœurs des sauvages du Canada et des États-Unis...... En 1558, de pareils récits n'auraient pu être faits d'imagination par personne, pas même par ceux des savants d'alors qui étaient le plus habiles et les meilleurs connaisseurs des divers peuples du monde. »(2)

Il n'est pas jusqu'au nom mystérieux de *Drogio* (ou *Drogeo* de la carte) qui ne s'explique naturellement si l'on se place au même point de vue que nous. Etant donné par les Estotilandais au grand pays contigu au leur du côté du sud (3), il doit

(1) Gerónimo de Mendieta, *Historia ecclesiástica indiana,* éditée par Icazbalceta, Mexico, 1870 gr. in-8, l. III, ch. 2. p. 180. — Cfr. J. de Torquemada, *La monarquia indiana,* L. II. ch. 90, t. I. p. 235-6.

(2) *Studier och forskningar*, p. 56, 57.

(3) Verso ostro nel paese che essi chiamano Drogio (*Rel. des Zeno*, p. 21 de l'édit. Major.)

être celtique et composé des mots gaéliques *dearg* (rouge) (1) et *ia* (pays), le tout signifiant Pays rouge ou des Peaux rouges, par opposition à *Hvitramannaland* (pays des hommes blancs dans les sagas), à *Aztlan* (pays blanc dans les légendes mexicaines) et à pays des *Wabenakis* ou *Abenakis* (de *wabeya* blanc), Algonquins qui se sont substitués aux Blancs dans le même pays. Drogio correspond à *Tlapallan* (pays rouge), nom que les peuples nahuas donnent aux contrées situées à l'est de leur pays (2).

Nous arrivons à l'île d'Icaria ; elle n'est pas aussi mythique que pourrait le faire croire une malheureuse interpolation de l'éditeur, d'ailleurs suffisamment indiquée par l'expression *dicono* (on dit) et mettant ce nom en connexion avec celui de son premier roi, « que l'on dit avoir été fils de Dédale, roi de Scotia. » (3) Ce dernier mot est la forme italianisée de *Skotland* (l'Ecosse dans la bouche de l'interprète islandais), tandis que la forme Escotilanda, transmise par le pêcheur frislandais d'après la prononciation des Gaëls établis dans ce pays, est un composé hybride, de *landa* (*land* pays dans les dialectes scandinave et frison des Færœs, avec la finale italienne *a*) et de *Scot* Écossais en gaélique avec *e* préfixé, comme dans le cymryque ou gallois *Ysgotiad* (prononcez *Esgotiad*, Ecossais), le vieux français *Escossais* et l'espagnol *Escoto*. Scotia et Escotilanda ayant le même sens dans la Relation, l'Ecosse d'où venait le législateur de l'Icaria devait être la colonie américaine plutôt que la mère patrie européenne, celle-là étant beaucoup plus à portée que celle-ci. Car d'après la direction occidentale du voyage et la situation de l'Icaria dans la carte, cette île ne peut être que Terre-Neuve, le *Grand Helluland* des sagas, peuplé au moyen âge de Skrælings ou Esquimaux (4) et longtemps après fréquenté par eux sur les côtes les plus rapprochées du Labrador (5). Or, dans un pays voisin où se parle encore un idiome

(1) Prononcé *dergo* en Ecosse (J. F. Campbell, *Popular tales of the West Highlands*. Edinburgh, 1860-62, 4 vol. in-8, t. I, p. 279-280).

(2) Voy. l'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes par E. Beauvois, dans *Revue de l'hist. des religions*, 5e ann. nouv. série, t. X, 1884, no 1, p. 30-31, et no 3, p. 268-9 et 271-3.

(3) Un d'Islanda...... disse, che l'isola si chiamava Icaria, e che tutti i re, che haveano regnato in quella si chiamarono Icari, dal primo re che vi fu, che dicono esser stato figliuolo di Dedalo re di Scotia. (*Rel. des Zeno*, p. 27 de l'édit. Major).

(4) *Gripla* dans *Grœnlands hist. Mindesmærker*. t. III. Copenhague, 1845 in-8, p. 224.

(5) Baron de Lahontan, *Mém. de l'Amérique septentr*. Amsterdam, 1728 in-18,

identique ou tout au moins analogue à celui des Skrælings, en Grœnland, nous trouvons beaucoup de localités appelées : Ikâriâk (avec suffixe *Ikâriâ)* et *Ikarblik* (lieu de traversée, de passage, bras de mer, courant), *Ikardluk* (récif, banc, bas-fond), *Ikerasak* (détroit), *Ikerasaliuk* (canal creusé), *Ikartarfik* (pont), *Ikerdlek* (île dans un golfe), *Ikera* (baie), *Ikersoak* (grand golfe) (1). Il n'est donc pas étonnant que Terre Neuve, (considérée soit comme ile du golfe St-Laurent, soit comme lieu de passage (2) pour aller du Grœnland ou du Labrador au Markland et au Vinland où il y avait également des Skrælings (3), soit comme l'île des bancs qui sont encore nommés d'après elle),ait été appelé *Ikaria* ou *Ikardluk* par les indigènes.

Pour en finir avec les îles enveloppées de ténèbres, rappelons qu'en quittant la colonie de Trin pour regagner la Frislanda, Antonio Zeno navigua vers l'est pendant vingt jours, après quoi il tira vers le sud-est pendant cinq jours, là il trouva une île soumise à Zicno et dont le nom a été rendu dans la relation par *Neome*, mais reproduit dans la carte avec un trait sur chaque *e* pour indiquer des abréviations ; l'une de celle-ci peut être *r* et l'autre *n* ; de sorte que le tout restitué peut se lire *Neromen*, forme syncopée ou dialectique du norvégien *Nœrholmen* (l'ilot septentrional), et désigner le plus septentrional soit des *holms* du Burrafjord au nord des Shetlands, soit des deux îles écartées appartenant l'une à ce même groupe (Foul), l'autre au groupe des Orcades (Fair). Si l'on admet que Neome soit Foul elle est assez bien placée sur la carte, et sa distance des Færœs (trois jours de navigations) est à peu près conforme à la réalité.

Non loin du port de Trin, situé vers la pointe méridionale du Grœnland, se trouve près de la colonie morave de Lichtenau

t. II, p. 33. — De Charlevoix, Hist. de la Nouv. France, Paris 1744, in-4, t. I, p. 421 ; t. III, p. 178.

(1) O. Fabricius, *Den grœnlandske Ordbog*. Copenhague, 1804, in-8, p. 94-95 ; — Sam. Kleinschmidt, *Den grœnl. Ordbog*. Copenh. 1871, in-8, p. 78-79 ; — H. Rink, *Orthogr. et étymol. des noms de lieu grœnlandais,* supplém. à *Minera logiske Reise i Grœnland* de Gjesecke, publ. par F. Johnstrup. Copenh. 1878, in-8, p. 359-360.

(2) Dans ce cas Icaria ferait pendant aux noms mexicains *Panuco*, *Panoayan*, *Panotla* (de *pano* passer), qui désignent le premier la localité, les autres la province où abordèrent les immigrants venus de l'est par mer.

(3) *Grœnlands histor. Mindesm*, t. I, p. 436, 170, 226-8, 240-44, 422-30, 490, 716.

l'ilot d'Unartok, remarquable par ses trois sources thermales dont l'une marque 32° de réaumur, lorsque l'air ambiant n'en a que 10° ; aussi l'évaporation produit-elle un léger brouillard ; la surface est couverte d'une plante visqueuse que Ant. Zeno pouvait bien comparer à de la poix (*pegola*), à moins qu'il n'ait voulu par là désigner la matière calcaire que l'eau dépose (1). — Comme les colons scandinaves étaient en complète décadence et qu'ils avaient été en grande partie détruits par les Skrælings en 1379, Zicno put bien ne pas avoir connaissance ou ne pas tenir compte des noms qu'ils avaient imposés à un grand nombre de localités du Grœnland ; aussi en choisit-il d'autres pour les points qu'il reconnut ; étant frison, il leur donne une forme frisonne. C'est le cas notamment pour *Sadi* (*sade*, sol gazonné), *Diuer* (*dier*, animal), *Feder* (*fæ'er*, plume), *Hit* (*het*, chaud), *Sinuor* (*sinder*, terre de sédiment), *Han* (*haan*, poule, féminin de *hôn*), *Hoen* (*hjon*, famille), *Nice* (*nick*, nuque); *Af* (*Haaf*, temple, église), *Aver* (*aber*, hâvre), *Trin* (rond), *Munder* (*mund*, embouchure), *Lande* (*land*, terre), *Glii* (*glæy*, brillant), *Hian* (*hjen*, petit), *Gliā* avec tiret sur l'a (*gliande*, ardent, incondescent), *Boier* (*buer*, hutte), *Ther* (larme). Quant à *Fiist'e*, avec un tiret sur le premier *i*, que Donis écrit *Flestle* et Ruscelli *Fiste*, mais que deux signes d'abréviation nous autorisent à lire *Finisterre*, c'est un nom bien approprié à un cap qui, comme ses homonymes en Espagne, en Angleterre et en France, est des plus avancés vers l'ouest. Restent *Neum*, *Nha*, que l'on n'ose rapprocher ni de *naauw* (étroit) ou *ween* (bleu), ni de *wak* (trou dans la glace comme en pratiquent les Esquimaux pour harponner le phoque), ni de *nâs* (nez). A part ces trois derniers noms, tous les autres que porte la carte des Zeno, peuvent s'expliquer par le vieux frison, comme on vient de le voir. Eggers avait déjà remarqué qu'ils « révélaient l'origine hollandaise de la carte » (2) et Jap-Steenstrup qu'ils « avaient de la ressemblance avec les noms des côtes et des îles frisonnes ou demi-frisonnes. » (3)

Puisqu'il en est ainsi et qu'ils diffèrent totalement des noms esquimaux, ainsi que des noms scandinaves conservés dans le *Landnâmabok*, les sagas et la relation d'Iver Bardsen, on doit

(1) Giesecke, *Mineral. Reise i Grœnland*, p. 25 ; cfr. p. 168.
(2) Cité par Erslev dans *Geograf. Tidsskrift*. VII, 1882-83, p. 166.
(3) *Zeniernes Reiser*, p. 158.

admettre qu'ils ont été imposés par un explorateur frison ; et le seul que nous sachions être dans ce cas est précisément Zicno (1). Les cartes qui portent une nomenclature analogue, alors même qu'elles sont antérieures à la publication de celle des Zeno, doivent en être regardées comme des copies de son original, s'il ne résulte pas de leur examen qu'elles sont dues à des explorateurs Frisons des pays nordatlantiques. Or tout dénote que l'auteur de la *Tabula regionum septentrionalium* (2), dans le Ptolemée de Varsovie (1467), ne connaissait pas personnellement le Grœnland : il le prolonge en effet jusqu'à peu de distance des Hébrides et il le fait beaucoup trop étroit ; quant à la Norvège, absolument difforme et beaucoup moins exacte que celle des Zeno, il y place un Engronelant, qui ne peut être l'Angermanland, province suédoise, et qui fait double emploi avec l'Engronelant de sa Grolandia ; ce n'est évidemment qu'un malhabile compilateur. La même carte, en passant dans les Ptolemées postérieurs, notamment dans ceux d'Ulm (1482) édité par N. Donis, et de Rome (1508) édité par Ruysch, est devenue encore plus inexacte. L'Engronelant y est placé juste au nord de la Norvège et fort loin à l'est de l'Islande ; ce n'est donc pas là qu'il faut chercher le modèle de la carte des Zeno, non plus que dans la carte de Claudius Clavius (Ptolémée de Nancy, 1427), où l'on voit seulement la côte orientale du Grœnland, sans noms ; ni dans celle d'Olaus Magnus (1539) où ne figure que la pointe sud-ouest du Grœnland, sans noms (3).

(1) Zichmni fece una terra nel porto dell' isola da lui novellamente discoperta, e che dato si meglio à cercar il paese la discopri tutta, insieme con le riviere dell' una ed altra parte di Engroneland ; perche la veggo particolarmente discretta nella carta da navigare. (*Rel. des Zeno* édit. Major, p. 33).

(2) Reproduite par le baron Nordenskiœld dans *Facsimile Atlas till kartografiens œldsta historia.* Stockholm, 1889, in-f. ; et d'après lui par Justin Winsor, dans *Narrative and critical history of America*. T. I, Londres, 1889, gr. in-8, p. 121.

(3) Dans *Die æchte Karte des Olaus Magnus vom Jahre* 1539 *nach dem Exemplar der Münchener Staatsbibliothek* (extr. de *Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger*. 1886, nº 15, Christiania, in-8, p. 18-19), le Dr Oscar Brenner, sans nier l'existence d'une vieille carte de Nic. Zeno l'Ancien et d'Ant. Zeno, pense que la carte accompagnant leur relation a été modifiée par l'éditeur Nic. Zeno le Jeune, sous l'influence de Donis et d'Olaus Magnus. Les noms de lieux de la Norvège sont en effet presque identiques chez O. Magnus et chez les Zeno. Mais la configuration de la partie méridionale de ce pays est bien meilleure chez les derniers, où le golfe de Christiania est tracé avec beaucoup plus d'exactitude que chez le premier. La Norvège est un des pays que Ant. Zeno dit avoir décrit. (*Rel. des Zeno,* p. 34 de l'édit. Major).

Puisque l'on ne peut trouver avant 1558 une carte du nord-ouest de l'Atlantique meilleure dans son ensemble que celle des Zeno ; que celle-ci n'a pas de modèle connu, et qu'au contraire elle a dû en servir à d'autres, longtemps même avant sa publication, il faut bien admettre, comme l'affirme la Relation, que Zicno et Nicolò et Antonio Zeno ont exploré les pays mentionnés par elle, et que si l'éditeur a pu recourir à des travaux postérieurs, c'est surtout ceux de ses ancêtres qu'il a reproduits. Il a pu être malhabile dans la graduation et ignorant dans la transcription des noms, mais il était certainement de bonne foi. On ne peut supposer qu'il ait voulu attribuer à des Vénitiens la gloire d'avoir précédé le génois Colomb dans la découverte de l'Amérique ; car précisément il avoue qu'ils ne purent retrouver le grand continent parcouru par d'obscurs pêcheurs frislandais ; quant au Grœnland, il n'en fait pas explorer les côtes par A. Zeno, mais bien par Zicno, et loin de le donner pour une partie du Nouveau Monde, il en fait un appendice de l'ancien.

En résumé tous les principaux traits de la Relation et de la carte des Zeno nous semblent pouvoir être interprétés très rationnellement, sans faire violence aux textes, sans transposer les localités, et encore moins des contrées entières, sans changer du tout au tout la configuration des pays, sans refaire l'histoire. Nous nous sommes efforcé de nous en tenir à la lettre. Il est vrai qu'il reste nombre de difficultés de détail quand on veut identifier les nombreux noms de la carte et quelques-uns de la Relation avec ceux de localités modernes. Mais il faut se rappeler que l'éditeur trouva en fort mauvais état les papiers de ses ancêtres ; que la lecture de ces vieux manuscrits offrait sans doute des difficultés et que ses erreurs de déchiffrement ont pu être aggravées dans l'impression et la gravure. Mais il ne s'agit pas tant de retrouver une foule de localités sans importance que de bien s'expliquer l'ensemble de la Relation des Zeno, et de montrer que c'est une source de renseignements pour la géographie et pour l'histoire, si obscure à la fin du moyen-âge, des îles nordatlantiques, de l'Escociland et de Drogio. Tel est le but de l'interprétation, en grande partie neuve, que nous venons d'en donner.

E. Beauvois.

TEXTES MANDCHOUS

TRADUITS

PAR W. BANG.

Le texte dont nous allons donner la traduction a été publié par Mgr de Harlez dans son *Manuel de la langue Mandchoue* pag. 130 suivv., mais il n'est pas encore traduit jusqu'à ce jour en aucune langue européenne.

Il est d'une difficulté extrême, à peine comparable à celle des morceaux les plus difficiles du Schu-King ; mais je dois mes remerciements à mon cher maître Mgr de Harlez qui m'a donné des renseignements bien précieux et je me plais ici à lui en témoigner publiquement ma reconnaissance.

D'un autre côté, le contenu de ces deux livres est assez facile et n'exige pas d'explications ; quant aux villes et aux provinces nommées on trouvera des détails dans l'*Aisin gurun i suduri bithe* pagg. 285 suivv. (1) ainsi que dans la plupart des histoires de l'empire du fils du ciel.

La traduction a été faite aussi littérale que possible, mais j'ai laissé de côté dans la plupart des cas les gérondifs-infinitifs etc. qui ne servent qu'à la précision plus exacte du verbum finitum (s'il est permis d'employer ce terme pour le mandchou.)

I. LOIS PÉNALES.

Livres X et XI

Orici debtelin orici emuci debtelin.

Traduction.

Si un homme, franchissant la frontière des trois provinces de l'Est, achète dans les villes un esclave ou une esclave, alors

(1) Traduit par C. de Harlez. Paris 1888.

qu'il n'a pas fait devant les magistrats un contract selon la loi, et qu'on ne l'a pas inscrit dans le passeport, s'il arrive qu'il les prend de la frontière avec lui de sa propre autorité ; arrêtez-le sur le fait et amenez-le, préfets compétents de la garde du passage, au tribunal.

Et si, bien qu'ayant été cité au tribunal, il achète frauduleusement, puis les vend frauduleusement : qu'on le punisse en discernant le cas selon la loi.

S'il vend frauduleusement — c'est-à-dire si c'est une vente fictive — quoiqu'il ait fait un contract de vente devant le magistrat, et qu'il franchisse frauduleusement la frontière moyennant un passeport : qu'on le punisse conformément au code de la loi.

Suite. Section unique.

Lorsque les gens du peuple du Chan-tong vont à Tschangkia de quelque espèce que soient les bateaux faisant commerce ou les barques privées, qu'ils ont prises pour eux seuls, qu'on recherche pour le constater si c'est un bateau commerçant ayant reçu des marchandises et ayant recherché, pour le constater, s'il y a une attestation en règle (indiquant) en quel lieu on va pour faire commerce : qu'alors le magistrat du district, ayant donné une attestation, les fasse passer la frontière, sans chercher à les retenir en le défendant.

Si de là ils passent la frontière prenant pour prétexte qu'ils recherchent des hommes ou cherchent des aliments et qu'arrivés à Tschangkia ils n'aient point un permis en règle : magistrats du district, empêchez qu'on leur donne un permis.

Si (le magistrat), n'ayant pas recherché soigneusement, laisse aller en donnant à tort un passeport et que cet homme vienne dans d'autres lieux et coupe du bois ou recueille des herbes : punissez le magistrat du lieu qui a donné le passeport, faites-lui un procès, conformément aux lois qui déclarent nul le passeport.

Section unique.

Si quelqu'un en dehors des deux villes de Schon-niyang et Yong-cang de la province Kui-tcheo, en suivant le bord de la frontière, vend à son gré à la porte des pierres précieuses vertes ou du poisson, du sel, du coton ou quelque chose semblable : fais le cesser en le défendant.

Si l'on a arrêté des hommes vendant ainsi de leur propre

autorité et que l'on ait trouvé, en recherchant la vérité, que le nombre en tout est plus haut que dix ou 20 hommes : que l'on frappe ces hommes (qui exercent le commerce) ensemble de coups de bâton.

(S'ils sont) constitués en société, et que le nombre des autres hommes soit plus haut que quatre mais n'atteigne pas le nombre de dix : qu'on les exile au lieu du Sahaliyan-Ula, etc.

Mais si (le nombre) est inférieur à trois hommes : qu'on les déporte comme châtiment avec leurs femmes, en les exilant à une distance de trois mille lis.

S'ils se sont montrés rarement pour vendre : qu'on les punisse alors, après avoir demandé un décret, selon la loi, sans considérer le nombre des hommes, (soit-il) grand ou petit.

Si la cause présentée comme prétexte est fausse, que l'ayant fait paraître telle qu'elle est, en faisant enquête, on punisse en bien recherchant, selon la loi.

W. Bang.

LE LIVRE DE MERZBÂN

(EXTRAIT D'UNE HISTOIRE INÉDITE DE LA POÉSIE PERSANE).

Le *Merzbân-nâmeh* ou le livre de Merzbân est, comme cela saute aux yeux, une imitation de Kalîla et Dimna faite dans le but évident de surpasser ce dernier. Aussi, non seulement l'auteur le place, dans son introduction, à côté de l'ancien livre venu de l'Inde, mais de plus le célèbre historien du Taberistân, Mohammed de Hasan, d'Isfendyâr, qui vécut au commencement du septième siècle de l'Hédgire, dit, en un endroit de son histoire : « S'il est quelqu'un, qui sage d'esprit et de cœur, ayant en vue la justice et non les faveurs, lise et comprenne la signification et le sens caché de ce livre, de ses sentences et de ses conseils, il couvrira de poussière la sagesse de Bîdpây, ce philosophe de l'Inde qui a recueilli les fables de Kalîla et Dimna, et il comprendra que dans ce genre de contes les Persans ont acquis une supériorité de plusieurs degrés sur le peuple indien et sur ceux d'autres pays. » Nous devons donc nous attendre que ce livre de Merzbân soit complètement modelé sur celui de Kalîla et Dimna ; et il en est ainsi en effet. C'est pourquoi, comme dans Kalîla et Dimna, l'auteur a mis en tête une histoire fort curieuse relative à l'origine du livre et aux raisons qui déterminèrent le sage Merzbân à le composer ; viennent ensuite différents chapitres traitant de quelque vérité morale, où de même que dans Kalîla et Dimna les doctrines sont corroborées par des fables et des contes convenablement disposés à titre d'exemples.

Voici en peu de mots le récit de l'introduction. — Ghîves, frère aîné du grand roi Chosroès Anûshirvân, gouverneur du Taberistân, étant venu à mourir, laissa comme successeur à

son pouvoir son fils Shervîn. Shervîn eut cinq fils, tous forts et vaillants, de haute intelligence et de grand courage, dont l'aîné, à la mort de son père, lui succéda dans la dignité de prince du Taberistân, non sans être exposé à l'envie et aux complots de la part de ses frères. Ceux-là en effet conspirèrent pour lui enlever le gouvernement. Un seul d'entre eux n'y prit point part. Ce fut Merzbân le Sage qui préféra la vie solitaire adonnée à l'étude, au pouvoir et à la couronne. Déjà de nombreux savants l'avaient prié de composer un livre qui pût servir de direction et de guide à tous les hommes et au roi lui-même. Il se disposait déjà à l'écrire, quand le ministre du nouveau roi s'efforça de faire croire à son maître, que ce serait sans aucun doute un livre mauvais et pernicieux. Merzbân fut donc cité devant son royal frère, mais lui, par des raisonnements habiles et prudents, appuyés de trois histoires, prouva son innocence et obtint la permission de s'en retourner dans la solitude pour composer son ouvrage. — Telle fut l'origine de ce livre, si toutefois on peut ajouter foi à ce récit curieux. Car comme il est tout-à-fait modelé sur celui qui sert d'introduction à Kalila et Dimna, et que, dans sa solitude le sage Merzbân écrivit pour l'enseignement des princes précisément comme le savant Bîdpây l'avait fait en son désert pour son disciple royal, on ne peut croire qu'il ait un fond historique quelconque.

Si donc, comme nous le pensons, il n'y a pas à donner la moindre croyance à ce conte, il ne reste plus qu'à placer l'origine de notre livre au temps où le livre de Kalila et Dimna avec la version de Ibn-ul-Muqaffa fut apporté en Perse et y rencontra un accueil favorable. Cette faveur même suscita bientôt un émule ou imitateur hardi, mais non pas toujours heureux, et celui-ci voulut donner aussi à son œuvre une source également antique et illustre pour en ramener l'origine au règne de ce roi Chosroès Anûshirvân, qui représentait aux yeux des Perses, l'époque de la civilisation la plus haute de leur patrie. Partant de là il inventa, d'une façon assez inepte selon nous, le conte que nous avons relaté plus haut. Ainsi le livre de Merzbân remonte au commencement du quatrième siècle de l'hédgire c'est-à-dire du dixième siècle de notre ère, et c'est une œuvre, comme l'atteste l'histoire citée ci-dessus, d'un Merzbân, fils du prince de Taberistân, Rustem de Qâren qui règna de 273 à 302 de l'hédgire (886 à 914 p. Ch.) et fut pris et mis en prison en cette dernière année

par les soldats ameutés. Pour donner, pensons-nous, du lustre à son ouvrage, il lui attribua une origine ancienne et présenta, comme son auteur, un autre Merzbân qui, toujours à notre avis, n'a jamais existé. Il est à noter que le nom de Merzbân, en persan, n'est pas un nom propre, mais un terme commun qui signifie gardien de la frontière, et qui, par sa signification et son origine, correspond complètement à notre titre de *marquis*. Il est donc à supposer que sous ce terme général le fils du seigneur du Taberistân a voulu cacher son véritable nom propre, ce qui lui permettait d'attribuer son livre à un Merzbân, à un marquis, si je puis dire ainsi, des temps passés.

D'après l'historien du Taberistân, Merzbân écrivit son livre dans le dialecte du pays. Mais bien que cette première composition de l'ouvrage parvînt jusqu'au septième siècle de l'hédgire (treizième de notre ère) elle s'est perdue dans la suite des temps. C'est grand dommage, à nos yeux, du moins en tant que ce livre était écrit en un dialecte persan de cette époque. Ce qui fut cause de sa perte, ce fut, comme d'ordinaire, une rédaction plus récente, fait que nous avons déjà rencontré pour un grand nombre d'ouvrages dans l'histoire de la littérature persane. Ce dernier rédacteur fut un certain Saad-ul-Verâvîni, poète et prosateur du septième siècle de l'hédgire qui s'avisa de faire pour le livre de Merzbân ce qu'avaient fait précédemment Nasr-ullâh et Husseyn Vâiz pour Kalîla et Dimna. Verâvîni était ainsi appelé, parce qu'il était natif de Verâvi ou Verâvîn, petite et gracieuse ville de l'Azerbîgiân, entre Ardebîl et Tebrîz, située sur un territoire fertile et riche en eau, mais d'un climat insalubre. Il y commença ses études, et d'après la liste des ouvrages qui firent ses délices, on comprend qu'il aimait les histoires et surtout les fables et les contes. Il voulut aussi s'essayer dans les compositions poétiques ; on dit même qu'il voulut imiter Khâqâni dont la réputation encore récente était alors à son apogée. Mais, après de mûres réflexions, il le regretta, et, résolu de changer de direction, il entreprit de traduire en persan le livre de Merzbân que son langage antique, peu grâcieux, peu compréhensible et sa forme grossière, avait fait tomber peu à peu dans l'oubli. Il dédia cette version ou nouvelle rédaction à Abû'l-Qâsim Hârûn, qui était ministre d'Uzbek, alors vice-roi de l'Azerbîgiân, et il fit au commencement et à la fin de son ouvrage les louanges obligées et habituelles du ministre et de

son maître. Sans cesse troublé dans son travail par les désordres qui mirent l'Irâqa sens dessus-dessous entre 609 à 614 de l'hédgire (1212 à 1217 p. Ch.) par suite des guerres entre Uzbek et deux autres princes voisins, ses rivaux, il se rendit de Hamadân, dont il habitait les environs, à Ispahan dans le collége déjà fondé par Nizâm ul-Mulk, le célèbre ministre des Seldjoucides. Quelques passages du livre qu'il lut à Ispahan en présence des professeurs du collége, lui valurent de grands éloges ; aussi le termina-t-il en cet endroit. Mais nous n'avons aucune connaissance de l'année où il l'acheva, encore moins de celle de sa naissance et de sa mort, si ce n'est la date ci-dessus mentionnée de la guerre d'Uzbek, ce qui nous le fait placer au commencement du septième siècle de l'hédgire correspondant au treizième siècle de notre ère.

Ne pouvant plus connaître le livre de Merzbân dans sa forme primitive, nous nous bornerons à dire quel en est le contenu dans celle qu'il a prise sous les mains de Verâvîni. — Il est divisé en neuf chapitres, dont le premier, contenant le conte que nous avons relaté ci-dessus, relatif à l'origine du livre, en constitue une introduction convenable et bien faite. Dans le second chapitre nous voyons le roi Nîk-bakht, au lit de mort et faisant ses recommandations à ses trois fils. Huit contes viennent s'ajouter à ce récit ; ils sont racontés ou par le roi mourant ou par un de ses fils pour appuyer, par un exemple, le conseil du premier ou les observations des derniers. Le troisième qui ne contient qu'un seul conte, enseigne à modérer ses propres désirs et expose la philosophie pratique du sage Mihrânbeh, gendre du roi Ardeshîr. Quatre contes composent le quatrième chapitre, dont le sujet est une dispute entre un Dêv et un sage qui s'était retiré dans la solitude aux environs de Babylone. Le Dêv et le sage rapportent ces contes comme exemples. Dans le cinquième, deux chacals qui vivaient à la cour du lion, discutent comment, de quelle manière on doit servir un prince à la cour et comment on peut s'en attirer la faveur ; ils ont pour cela six contes. Le sixième raconte l'histoire d'un bélier et d'un chien qui, après beaucoup d'aventures singulières et une longue dispute, qui fournit matière à neuf contes intercalés, acquirent l'empire sur les autres animaux et établirent un royaume parfait. Le septième parle de la guerre entre l'éléphant et le lion, dans le but de montrer à quelle triste fin aboutissent

tous les tyrans et les ambitieux ; il renferme trois contes. Le huitième traite des heureux fruits de la probité et des tristes conséquences de la méchanceté et de la calomnie ; le tout avec trois contes. Dans le neuvième et dernier, l'auteur relate les aventures de deux perdrix mâle et femelle qui se rendent à la cour de l'aigle sur la montagne de Qâren ; et delà prennent occasion de donner, à la demande de l'aigle, de nombreux avertissements pratiques. On n'y trouve qu'un seul conte.

Il nous reste à parler du jugement qu'on peut porter sur le livre de Merzbân. Pour cela nous devons tout d'abord distinguer deux points essentiels : la nature de l'ouvrage selon l'idée originaire du premier auteur, et les qualités qui distinguent l'œuvre de celui qui le refit plus tard. Quant au premier point, nous croyons que l'auteur primitif du livre de Merzbân, ayant voulu non seulement imiter, mais encore surpasser Kalîla et Dimna, a succombé à sa tâche. Celle-ci, du reste, était des plus difficiles, car Kalîla et Dimna, quoique déjà loin de son origine, conservait encore beaucoup de cette fraîcheur primitive propre à tous les ouvrages dûs aux concepts primesautiers et inconscients du peuple lui-même. On ne peut pas dire la même chose du livre de Merzbân, ouvrage fait avec réflexion et étude, conçu et médité par un seul esprit et pour ainsi dire point par point, avec le désir manifeste de l'emporter partout sur son rival. D'ailleurs étant un travail d'imitation, l'ouvrage porte toujours en lui-même le défaut de son origine, c'est-à-dire de l'imitation. Or les imitateurs, (et il en est ainsi de tous), restent toujours en dessous de leur modèle. Ce jugement ne concerne en général que le but et l'ensemble de ce livre, puisque, l'original étant perdu, nous ne pouvons rien prononcer quant à l'art de l'auteur, au style et à la forme de son œuvre. Cependant nous ne voulons diminuer en rien les louanges qui lui sont dues en tant qu'inspiré par l'amour de la patrie. Car l'auteur ne pouvait supporter que l'Inde eût la supériorité sur la Perse par ses fables ; c'est pourquoi il essaya, comme le dit l'historien du Taberistân, d'une façon mal habile, à couvrir de poussière la sagesse de Bîdpây, le philosophe indien. Il rapporta donc son ouvrage au beau temps des Sassanides, et il s'empara avec avidité de toute occasion qui s'offrait à lui d'exalter son pays se proposant pour but unique de faire connaître les gloires de sa patrie.

Pour ce qui regarde le second point, spécialement le talent littéraire de Verâvîni, nous devons répéter, en grande partie, ce que nous avons déjà dit (1) quant à Nasrullâh, Nakhshebi et Huseyn Vâiz. Car Verâvîni appartient à cette catégorie d'écrivains qui aiment le style fleuri et orné, où de véritables mérites se mêlent à de grands défauts. Il est, en effet, délicat, fin et élégant dans la manière de concevoir les choses et de les exprimer, heureux dans la description et la narration, vif et clair dans le dialogue établi entre les divers personnages vrais ou imaginaires. Aussi son œuvre littéraire plaît et réjouit. Ensuite (et il en fut un des créateurs, puisqu'il est de peu postérieur à Nasr-ullâh et antérieur à Nakhshebi), il suit l'usage d'insérer des vers persans ou arabes dans sa narration, en observant cependant une certaine et sage mesure, bien qu'à notre avis, elle soit quelquefois surchargée de citations en arabe de passages du Coran ; ces derniers mis hors de leur place, deviennent bien souvent obscurs et embrouillent la narration. Verâvîni ressemble aussi à Nasr-ullâh dont il semble être l'imitateur quant au style ; comme lui, il tombe souvent dans l'afféterie et cause l'ennui en répétant deux ou trois ou même quatre fois, par des synonymes et des phrases équivalentes, une même chose dans une même période. Il est en outre bavard et prolixe et, comme s'il ne se souvenait plus de ce qu'il vient de dire ou comme s'il ne s'était pas exprimé avec justesse, il revient volontiers à ses précédentes explications d'une manière fastidieuse. Ses images sont souvent mal conçues et mal formées, mais la faute en est principalement dans le goût du temps qui réclamait ces manières et ces attitudes de la pensée. Enfin ses contes (mais cela est peut-être plus vrai de l'auteur primitif du livre de Verâvîni) sont quelquefois puériles, mais souvent aussi, et pour la plus grande partie, ils renferment un grand sens et de profondes réflexions, pris comme ils sont, non seulement dans la vie des animaux, mais aussi dans celle des hommes, souvent aussi dans les croyances populaires et l'ancienne mythologie éranienne. Quelques-uns enfin mettent en scène des princes et de grands personnages du temps des Sassanides, époque vers laquelle l'auteur porte ses regards avec une prédilection manifeste.

Italo Pizzi.

---

(1) Dans un autre paragraphe de cette histoire.

LES ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE LYCIENNE

DEPUIS 1820 JUSQU'EN 1888.

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE DU SUJET.

(Suite).

— 13 —

Moriz SCHMIDT : (1) *Vorstudien zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmale*, et Xanthus 6 *(complétée)*, dans les : Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung auf den Gebiete der Arischen, Celtischen und Slawischen Sprachen, hrsg. von A. Kuhn und Schleicher (Berlin, Dummler) 1868 BdV, pp. 257 à 306. 477 à 479.

Je n'ai connu M. le Dr Moriz Schmidt que par quelques uns de ses ouvrages (2), et par ses lettres qui trahissent, malgré toutes les précautions, une nature quelque peu inquiète, j'allais dire un tempérament bilieux. On ne m'a rien appris de bien nouveau quand on me l'a dépeint tel qu'il était en public, absolu dans ses idées, d'une logique inflexible, d'un esprit mordant, et écrivain plutôt que professeur. Dès qu'il montait en chaire,

(1) Konstantin Wilhelm Moriz Schmidt, né à Breslau le 19 Novembre 1823, suivit en 1843 les cours de Böckh et de Lachmann, fut appelé en février 1857 à Iéna au poste de « ausserordentlicher Professor der Klassischen Philologie » et depuis 1864, il était professeur ordinaire. Il est mort le 8 Octobre 1888.

(2) La série de ses travaux est très variée et très nombreuse ; ils sont énumérés dans la notice consacrée à Schmidt par le Dr Johannes Günther, probablement d'après les notes du professeur lui-même ; voyez « *Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena Seit* 1558 ». Je les ramène à trois chefs : 1. études classiques proprement dites (éditions savantes et recensions) ; 2. études lyciennes ; 3. études Cypriotes, analysées par Michel Bréal dans le *Journal des Savants*. Je laisse de côté une foule d'écrits d'un caractère passager ; travailleur infatigable, il se reposait de ses recherches sévères par des essais poétiques qui ne semblent pas lui avoir survécu.

tous les regards s'attachaient avec terreur, non pas sur la mise toujours irréprochable de ce savant solennel redressé dans sa petite taille, ni sur cette tête altière encadrée d'une belle barbe, mais sur ses mains (1) qui tenaient l'instrument du supplice : le mémoire érudit dont la dictée fastidieuse allait remplir les heures lentes du cours. Plusieurs se rebutèrent. Ceux mêmes qui ont résisté à ce traitement n'aiment pas à y reporter leur pensée ; s'ils me lisent, je les supplie de me pardonner, et afin de dissiper ce mauvais rêve, je compte leur parler de mon aimable compatriote, Méry, le prédécesseur d'Alphonse Daudet, satirique et amusant comme lui.

Dans cette page merveilleuse qui a nom la *Chasse au Chastre*, le romancier marseillais fait courir monts et vallées à un Nemrod provençal tantalisé par un petit oiseau très malin, le *chastre*, qui de coteau en coteau, mène l'infortuné à sa grande surprise, à Rome ! Il fallut dire adieu pendant quelque temps, hélas, à la chère *bastide* au bord de la mer et à la cité natale, se créer des ressources en donnant des soirées musicales, résister à certaines Circés et aux mélomanes, plus terribles encore. Comment finit cette aventure ? je ne me le rappelle plus très bien, et qu'importe ? Moriz Schmidt (car je ne puis me dispenser de revenir à ce savant) est ce chasseur marseillais. Comme lui il alla à Rome sans y songer et y fut quelque temps prisonnier ; je m'explique : Schmidt préparait son édition monumentale d'Hesychius, un lexicographe alexandrin qui a embrassé dans ses gloses tous les dialectes grecs (2). L'éditeur, dans le désir fort naturel de dresser l'inventaire de nos richesses dans ces divers domaines, voulut non seulement profiter des renseignements qui commencent à abonder du côté des inscriptions Crétoises (3), mais encore rapprocher le dialecte très particu-

(1) Des mains fines, nerveuses, comme avait sa mère ou sa grand mère, laquelle appartenait à une famille française. *Notre* Schmidt eut le culte du beau et il soigna toujours la forme de ses articles, y apportant une grande netteté d'exposition et une sage distribution des matières traitées.

(2) Ἡσύχιος, Hesychii Alexandrini lexicon post Joannem Albertum recensuit Mauric Schmidt, Jena 1857-1868, 4 volumes ; editio minor, 2 volumes, Jena 1863.

(3) Il a paru divers travaux de philologie et d'épigraphie sur les inscriptions crétoises. M. Salomon Reinach en a dressé la liste analytique dans la *Revue Archéologique*, depuis 1883. Bientôt, je l'espère, le *Corpus* de ces inscriptions

lier de l'île de la langue énigmatique des Lyciens : c'était en 1863. Une fois en Lycie, Schmidt y resta quelques années prisonnier, au grand avantage de cette épigraphie qu'il a constituée de toutes pièces et dont il a offert le premier déchiffrement sérieux.

Nous convenons assez facilement aujourd'hui que c'est avec le grec que le lycien se laisse le mieux comparer ; il y a dans les deux langues des prépositions presque identiques d'assonance et de rôle, par exemple *öti* (entendu probablement *önti*) = ἄντι et gouvernant aussi le génitif : *utôna sttati sttala öti mudiyahi* = Οτανης ιστησι τὴν στηλην (dorien ιστᾶτι τὰν στάλαν) ἄντι τῶν γέροντων (Obélisque ; *Nord*, ligne 5) ; *pddô* = μετα, dorien πεδα, etc. Les formes poétiques du grec ont pénétré le lexique du lycien. Moriz Schmidt ne soupçonnait pas naturellement tous ces rapports, mais devant le témoignage d'Hérodote qu'une partie des Lyciens était une colonie Crétoise forcée de s'exiler sous la conduite de Sarpédon, il lui parut intéressant de rechercher les particularités du dialecte de Gortyne ou de Dreros dans les textes de la région asiatique dont Xanthus fut longtemps la capitale (1) : au premier coup

sera rassemblé. Forme des lettres, direction *boustrophédon* de l'écriture et langue, dans les textes archaïques, appartiennent à un peuple très à part, fort peu grec. Le digamma existe, pas le *psi* ni le *χi*. L'étude de ces textes doit exercer une grande séduction sur l'helléniste imprudent qui les aborde ; au rebours de Schmidt, et pour aider à mes déchiffrements du lycien, j'avais commencé à m'initier à cette épigraphie crétoise ; m'apercevant à temps que je ne pouvais pas tirer beaucoup de lumière de ce côté, je n'ai pas persisté : aussi le lecteur voudra-t-il m'excuser de ne pas entrer dans des détails sur des inscriptions grecques que je connais assez mal.

(1) Laissons lui la parole sur ces recherches : « L'auteur, nous dit-il, fut d'abord amené à publier le présent livre (« The *Lycian Inscriptions* after the copies of Schoenborn » ; voyez au n° 14) par ses recherches sur les dialectes grecs, spécialement ceux de Macédoine et de Crète. Après avoir reconnu la relation qu'ont entre elles les langues parlées en Arcadie et à Chypre, fait qui tire une nouvelle importance de l'antique tradition sur la fondation de la Cypriote Paphos par Agapénor de Tégée, il se persuada qu'il serait tout aussi possible de prouver par la philologie comparée la réalité de la parenté des Macédoniens et des Phrygiens, en même temps que l'origine crétoise d'une partie des Lyciens.....

« En ce qui concerne les langues macédonienne et phrygienne, aussi loin que celle-ci renferme d'éléments grecs nous nourrissons l'espoir de démontrer que l'affinité qui les unit n'est pas une chimère ; pour le crétois, il nous a été donné de retrouver quelques-unes de ses particularités dans le lycien, lorsque nous

d'œil il signala l'emploi de la syllabe οπ pour αβ, le κ remplaçant le γ, le δ et le τ redoublés au début des mots. Malheureusement les observations qu'il faisait sur les textes lyciens ne valaient que si les lectures proposées par Lassen et Blau étaient justes ; or il n'y avait pas à se dissimuler que ce commencement de tout déchiffrement avait été presque complètement délaissé, sous le beau prétexte que l'écriture était grecque !

En 1868, Schmidt est parvenu pourtant à assurer une bonne transcription, grâce à ses ingénieuses comparaisons des noms-propres de personnes cités dans les bilingues ; ainsi il *détermine* les valeurs *i*, *u*, *h*, θ, *ám*, *in* des caractères lus précédemment *e*, *o*, *û*, *ch*, *ā*, *ĭ* ; il *répudie* avec le même bonheur le *w* donné *ex arbitrio* à *b*, le *ô* assigné à *bb* et à *vv*, le *b* réservé à F, le *g* à la 6e lettre du mot *arppaχuh* ; il *veut* que I soit une voyelle de liaison *y*, *j*, et nullement *î*.

De toutes ses lectures il produit un garant, c'est-à-dire le nom-propre répété dans la partie grecque de l'épitaphe bilingue, ou, à défaut d'exemples de ce genre, les noms indiscutables de Περικλης pour *Periklch* (génitif), Κινδανυβος pour *χi(n)tenubch* Ἰητροκλης pour *Iyetruχle*, etc. Mais cela ne lui suffit pas ; frappé de la loi de redoublement de certaines consonnes, il détermine quelles consonnes provoquent le redoublement et quelles consonnes le subissent.

Voilà donc un terrain bien solide ; sans doute quelques lectures sont à réformer (*ám* et *in* sont des consonnes *m̃* et *ñ*) ou à compléter, par exemple les lettres à forme d'upsilon confondues mal à propos entre elles et transcrites *ü*, — mais l'essentiel est acquis, la physionomie des mots retrouvée. Dès lors on peut restituer la déclinaison lycienne, qui précisément a une correspondante hellénique ; je parle du singulier, le pluriel est mal connu. Mal connue encore, malgré une explication assez longue, la formule de quelques tombeaux *önö Periklehe χñtafata* que Schmidt lisait *ünü Periklehe χi(n)tafata*.

Tel est l'ordre des sections de cette importante étude : « Das lykische Alphabet (avec les variantes graphiques des lettres,

rendîmes compte de la thèse de H. B. Voretsch *de inscriptione Cretensi* qua continetur Lyttiorum et Boloentiorum foedus » 33 pages, Halle, 1862, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, vol. XI, 1863, pp. 212-222. » — Sur la tradition relative à l'origine crétoise des Lyciens, voyez Hérodote, I. 173.

l'obélisque fournissant chaque type) — Buchstabenverdopplung — Umschreibung einiger Inschriften. — Lykisches *o* und griechisches *u*. Das Zeichen *v* — Die Nasalhaltigen Vocale — Das Zeichen + — Die *a*- Declination = griech. — ος — Die *i* declination = griech. ις — Die *o* — declination = griech — υς. Nominative. Genetive (*ah*, *eh* des noms en *i*, — *oh*). — Enfin la formule *üne*, *ünü*. »

Dans le même volume, Schmidt essaie de combler les lacunes d'une épitaphe Xanthienne, les tombeaux offrant toujours la même phrase : « ce tombeau, un tel fils de un tel se l'est construit pour lui, pour sa femme et ses enfants ; et si quelqu'un place quelque chose ici, il paiera tant d'*adas* (une monnaie lycienne) ; pour la chambre inférieure, tant d'adas, ». C'est à peu près le sens de XANTHUS 6, (ainsi Schmidt désigne-t-il cette inscription). Mais quelle est donc cette nouvelle notation inconnue à Sharpe, à Lassen et à Blau ? Certes quelque événement important s'est passé dans l'intervalle ?

— 14. —

THE LYCIAN INSCRIPTIONS AFTER THE ACCURATE COPIES OF THE LATE *AUGUSTUS SCHOENBORN*, With a critical Commentary, and an Essay on the Alphabet and language of the Lycians, by Moriz Schmidt, professor In Jena. (Jena, petit in-folio, 1868. Mauke's Verlag, Hermann Dufft, texte et 10 planches).

Depuis quelque temps déjà circulait chez des professeurs très en vue un portefeuille dont on disait des merveilles : Richard Gosche, cet Orientaliste qui a terminé une longue carrière d'une façon si tragique (1) fut sollicité par l'auteur de ce mystérieux manuscrit, de le publier, et une revue savante annonça cette prochaine publication dans ses propres numéros. Malheureusement aucun homme n'était plus occupé que ce professeur de Halle auquel Schönborn (tel était le nom du voyageur) avait

(1) Voici ce terrifiant *fait divers* qu'ont reproduit tous les journaux de la fin d'octobre 1889 : « *Suicide d'un professeur :* Un professeur bien connu en Allemagne, littérateur, savant philologue, auteur de plusieurs livres remarquables sur l'Orient, R. Gosche, vient de se tuer à Halle en se coupant la gorge avec un rasoir. Il avait 66 ans. »

cru devoir s'adresser ; le manuscrit retourna donc à l'auteur. Dix ans s'écoulent, Schoenborn est décédé dans une station balnéaire près de Waldenburg ; il laissait un frère, alors directeur du Gymnase Magdalenäum à Breslau, la ville natale de Schmidt qui ne cessa d'y avoir des relations. L'éditeur du *Corpus* des Inscriptions Lyciennes, réunies dans le portefeuille Schoenborn, était trouvé ! Quant aux frais d'impression, Karl Gottlob Schoenborn s'en chargeait naturellement, acquittant ainsi la promesse faite au cher défunt, et qui avait rempli d'une joie immense l'âme de l'héroïque voyageur : « Heureux qui peut de même, ayant atteint son rêve, mourir, la flamme au cœur et la palme à la main ! » Donc, avant de suivre son frère au tombeau (le 8 août 1869), le professeur de Breslau eut la consolation de voir dressé à la mémoire d'Auguste Schönborn un monument plus durable qu'une statue, et il voulut ajouter une biographie toute pleine de tendresse : Auguste Schönborn y apparaît comme un géographe exercé, donnant des noms aux ruines, aux monts, aux fleuves, aux lagunes, s'aventurant par de périlleux défilés, lorsque la neige recouvre tout et cache des abîmes, passant intrépidement à travers de sombres gorges, dans des solitudes profondes, en vrai soldat de la science, décidé à tous les sacrifices pour accroître le trésor de nos connaissances du pays (1).

Moriz Schmidt s'était avec empressement chargé d'éditer ce *Corpus* ; il approuva l'ordre par site géographique introduit par Schönborn et qui réserve toutes solutions touchant la date respective des monuments, car les désignations *Limyra* 1, *Limyra* 2, etc., ne doivent être entendues que comme de simples numéros d'ordre. On avait enfin réunis les textes de cette épigraphie lycienne, soit 44 *Limyra*, 8 *Myra*, 8 *Xanthus*, 5 *Antiphellus*, 4 *Pinara*, 3 *Telmessus*, 3 *Candyba*, 2 *Tlos*,

(1) « Vie de feu Auguste Schoenborn », pp. 15 à 20, en allemand. Né à Meseritz, dans le Grand Duché de Posen, le 8 Novembre 1801, Schoenborn voyagea en Asie Mineure, une première fois, de l'automne de 1841 à l'été de 1842, et une 2e fois, d'août à décembre 1851. Les fatigues qu'il supporta ruinèrent sa santé et il se traîna jusqu'en septembre 1857, s'efforçant d'oublier ses douleurs par des études géographiques telles qu'une marche d'Alexandre à travers la Lycie et la description du Cragus et autres montagnes. Ritter a inséré dans son *Erdkunde* plusieurs pages de son journal de voyage, et le C. I. G. lui est redevable de nombreuses copies d'inscriptions.

2 *Cyaneae*, 1 *Sura*, 1 *Rhodiopolis*, 1 *Levisu*, 1 *Kirmet*, 1 *Cadyanda*, la Carienne de Beaufort, les légendes de monnaies, et le grand obélisque Xanthien, le tout suivi d'un commentaire critique destiné à assurer la leçon de chaque texte.

Divers reproches peuvent être adressés à Schmidt :

1. *Inscriptions absentes* : certaines inscriptions n'y sont pas : le décret de Pixôdare, Antiphellus 3 b, les trois petites de Xanthus 5, et le nékrodîpnon de Cadyanda.

2. *Désordre* : les épitaphes d'Antiphellus, sans nécessité apparente, ne sont pas groupées sur la même planche ; la bilingue (A. 3) est à la pl. III, toutes les autres à la pl. IV. — Limyra 12 est à la pl. II, L. 14 à la pl. I. ; L. 32 à la pl. III ; L. 33 à 36 à la pl. II.

3. *Doubles-emplois* : Limyra 2 (pl. I) est le même que L. 35 (pl. II) et que Candyba 3 (pl. III) ; — Limyra 5 (pl. I) est Antiphellus 5 (pl. IV) ; — L. 14 (pl. 1) est L. 44 (pl. III) ; — L. 15 (pl. II) est L. 25 (pl. II) ; — L. 20 (pl. II) est Antiphellus 2 (pl. IV).

4. *Désignation malheureuse* : Pourquoi, après le renseignement de Fellows sur le lieu d'origine, *Telmessus*, de l'un des textes lyciens, continuer à l'appeler l'*inscription Carienne?* (1) Le Capitaine Beaufort et Walpole sont excusables de s'être servis de cette dénomination, ils avaient oublié la provenance de cette épitaphe, ils crurent produire un spécimen d'écriture et de langue cariennes, mais Schmidt a fait preuve cette fois d'une grande négligence.

5. *Carte de la contrée* : absente ! Pourtant si informe qu'il eût été, le tracé de cette carte, en montrant les positions relatives des cités n'eût pas été inutile.

6. Enfin j'aurais su gré à l'éditeur, s'il avait pris la peine de présenter le relevé des inscriptions avec l'indication de l'époque de la découverte. Assigner à chaque explorateur sa part dans l'œuvre générale eût été de toute justice et n'aurait en rien diminué le mérite de Schönborn dont la moisson a été grande. Il est quelquefois refusé aux meilleurs de découvrir tel monument, cependant même ces explorateurs en recopiant des textes connus ne font pas œuvre vaine.

(1) Voir ma note au *Muséon*, t. VIII, page 412.

Où Moriz Schmidt reprend tous ses avantages, c'est lorsqu'il nous initie par son *Essay* à la connaissance de l'alphabet et du langage des Lyciens (pp. III-X) ; il donne d'abord une très brève énumération des travaux de ses prédécesseurs en plaçant par une étrange erreur Sharpe après Lassen. Ces savants ont attribué aux caractères des monuments la valeur retenue dans des colonnes distinctes de l'« Alphabet Lycien » (Planche A). Schmidt aborde tout de suite après ce court historique la discussion de ces lectures, en passant méthodiquement du connu à l'inconnu, du simple au difficile, des consonnes sur lesquelles tout le monde est d'accord à celles d'un aspect particulier, et de ces lettres aux voyelles lyciennes, si délicates, si nuancées, cause innocente de tant d'opinions diverses. Curieuse écriture d'une époque de rhéteurs et d'esprits très cultivés, où rien ne semble avoir été abandonné au hasard, elle pose plus d'un grave problème au linguiste ; je n'en veux pour exemple que ses consonnes redoublées : M. de Longpérier a cherché une explication dans la nécessité d'exprimer ainsi un son vocalique très rapide (1) ; c'est à peu près à la même conclusion que Schmidt et son ami le Dr Merx sont conduits ; ils ne m'ont toutefois pas convaincu (2).

En ce qui concerne la *Grammaire*, le peu que l'on sait se réduit à la déclinaison du singulier ; Schmidt compare les désinences des cas avec le grec, le lithuanien, le zend, le perse et le sanscrit. On voit que l'éranisme du lycien lui paraît encore très probable. Certaines remarques, notamment sur la tendance des Persans à assombrir le son originaire de *â* (« to deepen the sound of *â* ») sont à relire ; la fameuse loi de la voyelle « assombrie » en lycien y est déjà formulée aux pp. IX et X, quoique les exemples produits ne soient pas des plus heureux : *Ida-Μαχζζα* qui à l'accusatif s'écrit *Idô Μαχζζô* est un personnage qui porte deux noms, savoir Ἴδας et Μόξος. Mais nous avons le « deepened sound » dans les noms de Μελεσανδρος « Milasôñtra », Οτανης « Utôna », Ariyamâna (Ιεραμενης) « Eriyamôna » et des Athéniens « *Atônazi* » (phry-

(1) *Revue numismatique*, 1843, pp. 332-333.

(2) *Essay*, p. VII. Les auteurs admettent un *y* parasite dans la prononciation des mots *ttadi* (= tyadi), etc.

gien ATANIZEN), toutes mentions de l'obélisque, (Sud, 40 : Nord 5 ; 12 ; Est, 27).

Suivent la planche A donnant l'alphabet dans l'ordre de l'alphabet grec ; la planche B consacrée aux consonnes redoublées, et la pl. C réservée aux déclinaisons.

dd, *tt*, *zz* commencent plusieurs mots ; — dans le corps du mot, nous retrouvons fréquemment ces lettres redoublées et θθ entre deux voyelles. Après *r*, se redoublent *t*, θ, *p*, *z*, *s*, *b* ; — après *s*, se redoublenf *t*, *p*, χ ; — après *p*, — *tt* ; après χ, — *tt*, θθ ; — après *k*, — *ll*.

Pages 1-10. Commentaire critique, auquel Schmidt a ajouté le Catalogue des noms-propres les plus importants ; il y aurait quelques petites retouches à faire : je ne borne à signaler *Ddapssm̄ma* qui est *Ddarssm̄ma* et Πευινασου qui est reconnu par Benndorf Τευινασου, nom parfaitement lycien, puisqu'il est tracé sur Telmessus 3 *Tefinezöi* et par conséquent peut servir à prouver que F est bien le digamma (je l'écris pourtant *f*, pour le distinguer de la 2e lettre de *Pvvieleye*. Limyra 19.)

Peut être ai-je eu tort de tant insister sur les imperfections de cette œuvre : mais je ne cesse pas, malgré mes critiques de détail, de contempler avec admiration ce monument de patience, d'érudition, de suprême bon sens parfois, dû à l'initiative privée, sans le stimulant d'un nombreux public de lecteurs (1). Cette publication était bien hardie : qui donc s'intéressait encore aux inscriptions lyciennes ? L'Angleterre peut-être ? Par les explorations de Fellows et de Spratt, ainsi que par sa grande collection d'antiquités dont elle se montrait avec raison fort jalouse, il était naturel de la considérer comme la principale cliente : on le pensa à Iéna, où le « bookseller » imposa à Schmidt l'obligation de traduire en anglais son manuscrit allemand (préface p. IV).

(1) Ces travaux de Schmidt furent accueillis favorablement en Allemagne. MM. Ewald (dans les *Götting-Gelehrt Anzeigen*, 1868, 1er vol. pp. 14-24) et W. Pertsch (dans la *Literarisches Centralblatte für Deutschland*, nº 18. — 25 avril 1868, pp. 479-481) en rendirent compte en très bons termes ; Pertsch est un peu méticuleux sur les lectures de *h*, de χ et de θ. Les Lyciens ont écrit *Ekatamla*, *Eχeteiya*. *Arppaχus* les noms Ἑκατομνος, Ἑκαταιος, Ἁρπαγος, sans le *h*, comme ils ont écrit *Atónazi* avec *t* au lieu de θ, et *Krzzónase* avec *k* au lieu de χ. Qu'est-ce que cela prouve contre les lectures ?

— 15 —

Neue lykische Studien von Moriz SCHMIDT, und *Das Decret des Pixodaros*, von W. PERTSCH, mit zwei lithographischen Tafeln. (Iena, Mauke's Verlag, 1869, in 8°. VIII-144 pages).

Un savant illustre et aimable, sir C. T. Newton, que les fouilles d'Halicarnasse et la restitution du Mausolée, ou du moins de ses parties principales, statues, frise déroulant des combats contre les Amazones, etc., ont placé au premier rang des archéologues, avait en ce temps-là la garde des Antiquités Grecques et Romaines du British Museum. L'occasion était belle pour les érudits qui savaient, par les indications assez précises de Fellows et de Leake, que le grand établissement scientifique de Londres possédait un texte bilingue grec-lycien non encore publié : aussi M. le D[r] W. Pertsch, bibliothécaire de Gotha, n'hésita pas à faire auprès du bienveillant Conservateur Anglais une démarche tendant à être autorisé à éditer le texte bilingue ; il en résulta l'important ouvrage que nous examinons.

Le fragment en question donne le début d'une convention entre le dynaste de Carie, Pixôdare fils d'Hekatomnos et qui mourut en 335, presque au moment de l'invasion d'Alexandre, et quelques villes lyciennes. On ne sait pas l'objet de cette « charte »; le premier mot ἔδωκεν, découvre une donation du prince, mais le texte est fort maltraité ; sans le secours de l'inscription lycienne gravée sur l'autre face et dont les lettres sont parfaitement conservées, nous ne nous douterions jamais que le prince s'adresse aux Xanthiens, aux Tloïtes et aux Pinaréens, car il faut complèter partout les lacunes.

ἔδωκεν Πιξώδαρος Ἑκάτ[ομνου Ξα-]
νθίο[ις,] Τλωιτ[ο]ις κ[αὶ Πίναρ]έο[ις]

Voici quelques lambeaux de phrase :

Ligne 9 [Ξα]νθίο[ις], Τλ [ωιτ]οις Πίναρ[έοις
Ligne 10.. εοις ανδρασιν καὶ [γυναιξι ?]
Ligne 11 Πιξώδαρου, κ[αὶ ? Δῖος Πανάμ-]
Ligne 12 αρου βωμ[όν . . . . .

On adorait en Carie un Ζευς Πανάμαρος, comme le remarque

M. Deecke, *Lyk. Stud.* I. p. 139 : il pourrait donc être question de l'autel de cette divinité, la pierre est une base d'autel probablement ; telle fut la première exclamation de Fellows : « En observant sur le sol (à Xanthus) quelques anciennes lettres grecques, différentes de toutes les autres gravées sur tant de monuments ici, je me baissai et je fus ravi de trouver là un piédestal dont le revers présentait une inscription lycienne... » (*Travels and researches*, p. 499). Mais ce piédestal n'a jamais supporté de statues, selon l'avis de M. Pertsch.

Le texte lycien dit sans doute la même chose que le grec ; il y aurait toutefois plusieurs sujets et le verbe à le 3e personne du pluriel : [*eb*]*eñnö* *Pixedar* *Eka*[*amla*] — *h* *Arñnase* = peut-être = ταυτὴν Πιξώδαρος Ἑκατόμνου, Ξανθίοι,
Tlafase, *Pin*[*ara*]*se* *xadafoti*
Τλωιται, Πιναρεοῖ γράφουσι ?

Le nom de *Pinare* se trouve sur l'obélisque, Est 30, précisément entre ceux d'*Arñna*, c'est-à-dire Xanthus et *Tlafa*, visiblement Tlos. Schmidt écrit *Pinane*, mais le second *n* est un caractère mutilé et que tout dénonce comme ayant été un *r* : M. Arkwright est de cet avis et je crois qu'il a raison.

Plusieurs remarques intéressantes ont été faites, à l'occasion de ce texte curieux : c'est d'abord la crase qui a enlevé la voyelle finale de *Pixedara* ; puis c'est la 3e lettre de ce nom avec sa valeur accidentelle de ξ ; le χ grec remplace dans la transcription de certains noms étrangers une chuintante : ainsi *Shafra* devient Χεφρῆν, et réciproquement Αχιλλῃιος se transforme dans les cartouches égyptiens en *Ashils*. Πιξωδαρος n'est nullement grec, et on a varié dans la transcription de ce nom, puisque nous trouvons en Lycie même, Πισεδαρος. La lettre χ n'en est pas moins sûre, elle est avec cette même variante dans les mots *Ixtta* = ΙΚΤΑΣ et *Iyetruxle* (= Ἰητροκλης). Lorsqu'ils voulurent exprimer l'articulation complexe *x* ou *ksh*, des noms grecs et perses, les Lyciens se servirent des combinaisons suivantes, *xss*, *xzz* : ainsi *xssadrapa* = *khshathrapa* — ξάτραπης ; *Maxzza* = Μόξος.

Mais c'est assez parler du décret de Pixôdare ; l'objet principal du livre est bien plutôt le catalogue de tous les mots des inscriptions qui rappelle le précieux relevé par ordre alphabétique des mots des inscriptions de l'Italie antique par

Fabretti. Moriz Schmidt a parfois joint à ces petites notices des remarques plus ou moins heureuses : en voici un seul exemple : page 34 *kizzaprññô* sous lequel il ne soupçonne pas le nom de Τισσάφερνην, le fait ressouvenir du carien γίσσα = pierre. — Il y a quelque danger à être trop érudit.

Le savant professeur nous donne non pas un seul catalogue des mots, mais deux (« *zwei lykische Wörterverzeichnisse* ») ; le second est par terminaisons ; avant de procéder au relevé des mots terminés en *a*, il note que les noms de cette désinence forment le génitif singulier en ajoutant *h* ; leur datif singulier est *aye* (oui, pour les noms masculins ; quant au datif féminin, il est *i*) et leur accusatif est *ñ* (= *ô*) ; *ahi* est un cas au pluriel (Deecke a montré que c'était le génitif de ce nombre).

Les noms en *i* ont un génitif en *eh* et leur accusatif a la même désinence que le nominatif, à moins que ce ne soit *ñ*, vestige du cas primitif *in*.

Suivent les *Miscellen* dont voici l'objet : (pp. 123-144).

a) N° 1-6. Inscriptions Lyciennes (L. 10. Caria. Cadyanda. X. 6 complétées ; — épigramme de l'obélisque ; la formule *önö*, *öne* = Ζων.

b) N° 7-10. De quelques inscriptions phrygiennes et de cette langue.

c) N° 11. Mysien.

d) N° 12. Des noms des mois Cappadociens.

Le 6ᵉ vers de l'épigramme renfermerait le mot βαλήν (poétique pour βασίλευς) sous une forme locale παλήν : en l'honneur de ce vocable, qui a été définitivement rejetté par les successeurs de Schmidt, le savant helléniste se livre à des comparaisons étourdissantes entre le phrygien βαλήν, l'éphésien πάλμυς, le lydien κοαλεις, le carien γελα qu'il rattache tous ensemble au sanscrit *pâl* (tueri, custodire), racine *pâ*.

En somme, ce nouveau travail de Moriz Schmidt complète très heureusement les matériaux mis à la disposition du public lettré : désormais le déchiffrement graduel des inscriptions ne sera plus une impossibilité. C'est le plus bel éloge qu'on en puisse faire.

(*A continuer*). J. IMBERT.

VARIA.

Sir Henry Summer Maine. *Etudes sur l'histoire du droit,* traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur. — 1 vol. in-8° de 701 pages. — Paris, Ernest Thorin.

Ce nouveau volume publié par la bibliothéque de l'histoire du droit et des institutions a paru aprés la mort de son auteur dont il constitue en quelque sorte le testament scientifique et littéraire. Cela nous explique son mode de composition un peu différent de celui des autres livres de M. Summer-Maine et la multiplicité des matiéres qui s'y trouvent traitées. On peut dire qu'il constitue moins un ouvrage suivi qu'une collection d'articles se rapportant tous à des questions de droit ou d'économie sociale. Cette variété ne fait, du reste, qu'en rendre la lecture plus intéressante pour le public et augmenter les regrets qu'inspire la disparution de son éminent auteur.

Le titre seul de certains chapitres nous semble de nature à exciter la curiosité ; p. ex. celui qui traite de l'influence exercée par l'Inde sur les idées de l'Europe moderne. C'est que, en effet, la Péninsule Indostanique où M. Summer-Maine avait longtemps séjourné en qualité de membre jurisconsulte prés le conseil du gouverneur général a été le principal objet de ses recherches et de ses études. La connaissance approfondie de l'organisation des communautés rurales chez les riverains du Gange et les habitants du Déccan lui a permis souvent de se rendre un compte plus exact de ce qui se passait jadis au sein des anciennes nations Européennes.

En Orient, en effet, tout comme dans nos régions occidentales, le régime de la copropriété entre les cultivateurs du sol semble avoir dominé d'une façon à peu prés exclusive ; le *Mir* des Russes, la *Zadranga* des Slaves méridionaux peuvent être cités comme autant de témoins de cet antique état de choses, mais tandis qu'en Europe, l'établissement du régime féodal d'abord, puis l'influence du droit romain et enfin les progrés mêmes de la civilisation ont constamment tendu à le modifier de la manière la plus profonde, au profit des droits de l'individu, les sociétés Asiatiques sont restées infiniment plus stationnaires, et le respect des anciens usages, l'attachement aux pratiques des ancêtres ont toujours eu plus de poids à leurs yeux que les spéculations des légistes ou les considérations abstraites. Aussi a-t-on vu les magistrats anglais se consumer en efforts assez inutiles pour assujetir le droit coutumier des Indous aux régles en vigueur chez les habitants de la Grande Bretagne. Pour mener à bonne fin une pareille tâche, la connaissance des vieux codes germaniques et Anglo-Saxons leur eut souvent été de plus d'utilité que celle du code Britannique actuel. A vouloir assimiler les unes aux autres des institutions aussi dissemblables, on est parfois arrivé à de fâcheux résultats. Ainsi que le fait observer M. Summer-Maine, la

tendance à donner force de loi aux coutumes locales a eu souvent pour effet d'empêcher celles-ci de se modifier au fur et à mesure des besoins nouveaux et en a assuré la perpétuité.

Ce que dit notre auteur au sujet de l'organisation sociale des Indous et du régime des castes tel qu'il existe aujourd'hui nous paraît propre à dissiper bien des préjugés et à rectifier les idées erronnées encore en vigueur même chez des gens qui se piquent d'une certaine érudition. Les quatre castes mentionnées par les livres sacrés de l'Inde n'existent plus à vrai dire, depuis longtemps si tant est qu'elles aient jamais eu une existence réelle. Il n'y a, à proprement parler qu'une seule classe sociale ayant un caractère bien tranché, c'est celles des Brahmes, encore ceux-ci se trouvent-ils subdivisés à leur tour en une infinité de *gentes* ou de sous classes ne frayant point et ne s'unissant point par mariage les unes avec les autres, n'ayant ni le même genre de vie ni des occupations identiques et dont les membres refuseraient même de prendre leurs repos en commun. Rien que dans le Nord-Ouest de la Péninsule on rencontre plus de quatre cent cinquante catégories différentes de Brahmanes. Pour ceux des Indiens qui ne sont point de sang brahmanique, le caste se confond pour ainsi dire avec le métier ou la profession, étant bien entendu d'ailleurs que celle-ci est presque toujours héréditaire et que les préjugés populaires qui permettront peut-être au fils d'un barbier enrichi de vivre de ses rentes, lui interdiront absolument de gagner sa subsistance autrement qu'en rasant ses compatriotes, si par hasard il tombe de nouveau dans la misère.

L'estime que notre auteur, et avec grande raison suivant nous, professe pour le droit Romain étonnera peut-être à première vue de la part d'un jurisconsulte anglais. Toutefois, il fait ressortir d'une façon péremptoire, l'avantage que les hommes de loi peuvent tirer de l'étude de celui-ci, tant au point de vue de la méthode que de la précision du langage juridique.

Ajoutons que M. Summer-Maine prend grand soin de mettre ses lecteurs en garde contre les assertions trop absolues des ethnographes d'aujourd'hui et leur tendance à toujours donner une portée générale aux faits observés. A un certain point de vue, les hommes diffèrent d'autant plus les uns des autres que leur état de civilisation est plus rudimentaire. « La promiscuité, nous dit-il, la « parenté par les femmes, etc., l'infanticide, la polyandrie ont pu exister quel- « que part dans le monde, durant les âges les plus reculés. Ce qui nous manque, « c'est d'avoir lieu de penser que ces phénomènes aient nécessairement réagi « l'un sur l'autre. On peut observer qu'une chemise sale se rencontre constam- « ment jointe à l'incapacité de lire et d'écrire : Elles appartiennent au même « niveau social. Et cependant, il faudrait accumuler bien des faits pour nous « démontrer qu'elles influent l'une sur l'autre, à titre de cause ou d'effet, ou « qu'elles se rattachent par un lien de concommittance inséparable. » D'ailleurs, on ne peut faire de l'ethnographie sérieuse qu'à la condition de posséder une base historique, et précisément ce que les sociétés sauvages n'ont jamais possédé, c'est une histoire suivie. Le chapitre qui termine l'ouvrage en question, intitulé l'Inde et l'Angleterre nous semble surtout fécond en apperçus à la fois ingénieux et nouveaux. On a beaucoup discuté sur les causes qui ont amené l'insurrection des Cipayes. Les motifs les plus divers ont été invoqués. On a fait valoir des

considérations de patriotisme, sentiment si peu développé chez les Indous, le mécontentement causé par la lourdeur des impôts, des antipathies de race et de religion. Ces motifs ont pu exercer une certaine influence, mais tous réunis ils n'ont pas sans doute eu autant de poids sur l'esprit des Cipayes que la persuasion où ils se trouvaient que le gouvernement anglais les allait contraindre à déchirer avec leurs dents des cartouches enduites de graisse de bœuf ou de porc. Un tel acte passait à leurs yeux pour un sacrilége puisqu'il les exposait *ipso facto* à perdre leur caste. En vain, l'administration Britannique dans des intentions plus ou moins philantrophiques, a notablement amélioré la situation du peuple Indou, elle aura longtemps à compter avec les préjugés et superstitions de ses administrés. L'infiltration même des idées européennes parmi ces derniers n'est pas sans offrir quelques dangers. Elles ont fait naître chez certains esprits plus ou moins cultivés des aspirations à l'indépendance, des rêves de liberté nationale ou politique dont l'état général des esprits rendra bien longtemps encore la réalisation absolument impossible.

Mais après avoir parlé en détail de l'ouvrage de M. Summer-Maine, nous voudrions bien consacrer au moins quelques lignes à la préface du savant traducteur. Il nous y donne, à vrai dire, un résumé fort bien fait des travaux de l'auteur et nous y expose d'une façon claire et précise la méthode par lui suivie. Puisse cet exemple contribuer à developper parmi nous le goût des études sociales et de législation comparée qui constituent en définitive la portion la plus intéressante de la science ethnographique. Ces recherches spéculatives ne dussent-elles avoir d'autre effet que de détourner un instant nos yeux des spectacles à la fois grotesques et écœurants offerts par la vie politique contemporaine que l'on ne saurait les tenir en assez haute estime.

Cte de Charencey.

L'intellect actif ou du rôle de l'activité mentale dans la formation des idées. Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, par l'abbé C. Piat, ancien élève de l'Institut catholique de Paris, Docteur-ès-lettres, agrégé de philosophie, in-8 de 200 pp. Paris, Leroux, 1890.

J'ai des idées, c'est-à-dire des notions qui dépassent les limites de l'expérience. Je sens, mais aussi je comprends. Quand je considère un triangle donné, il se passe à la fois dans ma conscience deux faits d'ordre différent : je me représente un triangle d'une forme déterminée, avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés. Mais en même temps je conçois ce que c'est que le triangle, en dehors de toute mesure et de toutes proportions. Je me forme une notion qui convient à tous les triangles, de quelque espèce et de quelque dimension qu'il soit. Je me fais une idée de triangle, idée abstraite, universelle, nécessaire.

Comment naît cette donnée suprasensible de la connaissance humaine ? Vient-elle du dedans ou du dehors de notre âme ? ou bien faut-il pour en expliquer l'origine faire appel au concours de plusieurs facteurs ?

Ce problème a été l'objet de nombreuses discussions ; mais il n'est point épuisé et M. Piat essaye à son tour de le résoudre.

En dehors des écoles catholiques, deux théories de l'origine des idées sont actuellement en présence : l'innéisme de Kant et l'empirisme des positivistes anglais. M. Piat commence par les écarter toutes deux. Elles sont, en effet, également impuissantes à expliquer le caractère abstrait, universel et nécessaire qui fait le fond de tous nos concepts.

Il n'est, poursuit l'auteur qu'un système qui rende compte de ce caractère et de tous les éléments qui entrent dans l'idée. C'est le système qui en attribue la formation à l'activité que notre entendement met en jeu pour comprendre les données sensibles. On reconnait à cet exposé la doctrine que S. Thomas et les scolastiques ont approfondie et développées. M. Piat l'expose à sa manière. Il a bien compris que le point capital était d'établir que cette théorie est la seule qui donne la solution du problème. Il a bien compris aussi que c'était avant tout sur l'expérience et les faits de conscience qu'il devait appuyer sa démonstration.

La haute distinction que ce travail lui a valu montre qu'il a porté la discussion sur son vrai terrain et fait assez l'éloge de son œuvre. Nous adressons nos meilleures félicitations au nouveau docteur.

J. M. A. Vacant.

Astronomisches aus Babylon, oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Unter Mitwirking von P. I. N. Strassmaier S. J., von J. Epping S. J. (44es Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria Laach.) 1889. Fribourg en Brisgau. 8°, 190 pages et planches.

Ce mémoire est le commentaire astronomique et philologique de six tablettes babyloniennes : trois tables de calcul et trois tablettes dites planétaires. N'ayant pas été soumises à la cuisson mais simplement séchées au soleil elles se sont fort endommagées ; de plus, elles sont écrites en une babylonienne cursive dont les traits mal formés font le désespoir des érudits. Aussi fallut-il l'habileté du paléographe bien connu le P. Strassmaier pour en faire la transcription ; il n'y put réussir que grâce aux calculs astronomiques de son collaborateur le P. Epping, et après de nombreuses collations avec les originaux. Ces documents sont des plus précieux, et le commentaire qui nous en est donné est une véritable révélation au point de vue de l'histoire de l'astronomie chaldéenne.

Les recherches du P. Epping établissent que deux des trois premières tables donnent le calcul des nouvelles lunes et la détermination du premier jour de chaque mois d'*une même année*. Le défaut de date ne permet malheureusement pas de la transporter dans le calendrier julien. La troisième renferme des parties moins considérables de calculs analogues. Ces premières tables donnèrent la clef de l'interprétation des tablettes planétaires. Celles-ci renferment des phénomènes lunaires et des positions de planètes annoncées d'avance ; en un mot, ce sont des *éphémérides* lunaires et planétaires pour des années déterminées de l'ère des Séleucides.

Tel est le caractère général de ces documents. L'étude que le P. Epping en a faite conduit à des conclusions importantes qui intéressent à la fois la chronologie et l'histoire de l'astronomie. Elles forment un système parfaitement coordonné que nous allons esquisser rapidement.

Résultats chronologiques. Les très nombreux phénomènes astronomiques annoncés dans les tables planétaires montrent à l'évidence que les années 189 et 201 de l'ère des Séleucides ne peuvent être que -122 et -110 de l'ère chrétienne; et comme une des tablettes donne simultanément la date de l'ère des Séleucides et celle de l'ère des Arsacides, il est établi du même coup que la première commence en -310 et la seconde en -255. Le P. Epping répond ici aux objections soulevées par M. Oppert au sujet de ces ères.

Les années séleucidiennes sont des années lunisolaires. Elles commencent avec le mois de nisan qui tombe toujours aux environs de l'équinoxe de printemps. Plus tard, sous la domination macédonienne sans doute, ce commencement fut placé en automne. Les mois, de 29 ou de 30 jours, sont réglés non pas sur le mouvement moyen de la lune mais sur son mouvement réel. Le commencement du mois coïncide avec le coucher du soleil qui accompagne la première réapparition du croissant lunaire après la conjonction.

Le jour babylonien va d'un coucher de soleil au suivant. Les astronomes *dans leurs calculs* le divisent en 360 parties comme la circonférence du cercle (6 divisions principales divisées à leur tour en 60 parties chacune). Ces 360 parties se sousdivisaient encore suivant les besoins du calcul.

Résultats astronomiques. Ils sont des plus inattendus.

Pour la *lune*, les Chaldéens savent prédire avec une exactitude surprenante l'*instant* de sa première réapparition du soir après la conjonction, ainsi que le temps qu'elle restera visible au jour de sa disparition avant la conjonction. Ils déterminent de même les levers et les couchers de la pleine lune. Quant aux *éclipses*, leurs connaissances ne se bornent pas à la période dite chaldéenne, car ils savent fixer d'avance toutes les circonstances du phénomène : date, heure, grandeur et visibilité.

Le mouvement apparent des *planètes* n'a plus de secret pour eux. Ils en calculent les levers et couchers héliaques, oppositions, stations et particulièrement leur passage à une distance déterminée de certaines étoiles de comparaison ; et leurs prédictions se vérifient à quelques degrés près. Il n'est aucun peuple de l'antiquité dont on puisse affirmer la même chose.

Les indications *solaires* des tablettes sont moins nombreuses ; mais la précision des éphémérides planétaires et des levers et couchers héliaques de Sirius montrent bien que la course du soleil devait leur être connue dans ses principaux détails.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer que toutes les planètes connues des anciens furent identifiées. On savait que dil-bat représentait la planète Vénus, mais c'est à tort que l'on traduisait gut-tu par Jupiter : ce n'est pas Mars non plus comme le croyait le P. Epping en 1881 (1), mais Mercure. Mars s'appelait an (étoile d'après les vocabulaires), Jupiter te-ut, et Saturne mullalu. Un certain nombre de noms d'étoiles et de constellations sont aussi déterminées. Citons, par exemple, les constellations du zodiaque chaldéen et mettons en regard celles de nos constellations qui leur répondent à quelques degrés près.

(1) *Zur Entzifferung der astronomischen Tafeln der Chaldäer*. Stimmen aus Maria Laach t. XXI, p. 277 suiv.

ku	Bélier ;	a	Lion ;	pa	Sagittaire ;
te-te	Taureau ;	ki	Vierge ;	shahû	Capricorne ;
mash-mashu	Gémeaux ;	nûru	Balance ;	gu	Verseau ;
nangaru	Écrevisse ;	aqrabu	Scorpion ;	zib	Poissons.

Quant à la signification de ces mots dans la langue assyrienne, le P. Strassmaier croit pouvoir présenter comme probables les traductions suivantes : mash-mashu, gémeaux ; aqrabu, scorpion ; pa, sceptre ; shahû, capricorne ; ku, chien ; zib ou nu-nu, poissons. Une représentation du zodiaque chaldéen qui accompagne le texte représente les animaux que nous venons de citer, à l'exception des poissons.

Nous regrettons de ne pouvoir rapporter ici les termes techniques qui entrent dans le texte des éphémérides planétaires. Chose inouie sans doute dans l'histoire de la philologie, c'est dans les formules de l'astronomie que se dévoila le sens de ces mots jusqu'alors inconnus.

La beauté de ces résultats ne l'emporte pas sur la solidité des preuves. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, l'identification des années 189 et 201 de l'ère des Séleucides avec -122 et -110 de l'ère chrétienne repose sur la démonstration de l'identité des cycles lunaires auxquels appartiennent les intervalles de temps que ces années comprennent. Dix éclipses des tablettes sont discutées à fond et, comme quelques lacunes du texte nous privent de certains détails non indispensables, le P. Epping soumet son résultat à la contre-épreuve que voici. Il fait glisser la portion de cycle lunaire dépeinte dans les tablettes sur le cycle qui comprend les années -122 et -110, s'arrêtant chaque fois que l'éclipse de soleil du 14 kislev 189 de l'ère des Séleucides en rencontre une dans les sept années qui précèdent ou dans les sept années qui suivent le 28 décembre -122. Trente neuf cas se présentent ; tous doivent être éliminés, et il reste établi que 189 de l'ère des Séleucides répond précisément à -122 de l'ère chrétienne.

Dans cette remarquable étude, les PP. Epping et Strassmaier ont ouvert aux investigations des assyriologues et des astronomes un champ nouveau plein de magnifiques promesses. Eux-mêmes continuent leurs recherches de ce côté. Deux tablettes intéressantes les occupent actuellement ; la première a dû servir à la préparation des éphémérides planétaires de l'année 236 de l'ère des Séleucides ; l'autre renferme des *observations* de la lune et des planètes qui pourraient être d'une grande utilité pour la correction de nos grandes tables astronomiques. Nous souhaitons bon succès à ces travailleurs ingénieux et patients qui ont déjà si bien mérité de la science.

D. L.

Synonymes Arabes (en arabe), par H. Lammens S. J. Beyrouth, un vol. petit in-8°, 530 pages. Prix : broché 5 fr. 25.

Il y a longtemps déjà qu'on avait compris la nécessité d'une synonymie arabe ; mais, il faut bien l'avouer, les travaux parus en ce genre ne répondent guère à l'idée que nous nous faisons d'une synonymie : ce sont plutôt des listes de mots rangés sous un titre général : les nuances y sont rarement indiquées ou souvent peu précises, on y trouve à peine quelques exemples à l'appui. L'auteur des *synonymes arabes* nous présente un exposé clair et méthodique, une délimitation aussi exacte que possible du sens de chaque mot. Voulant surtout ne rien affirmer qu'à bon escient — et pour cela inutile de compter sur les lexiques existants — il a commencé par compulser les ouvrages imprimés ou manuscrits des maîtres de la

langue. Il a recueilli les remarques des anciens grammairiens et des écrivains arabes éparses dans des écrits où souvent on ne s'aviserait pas d'aller les chercher, mais toujours en discutant leurs assertions avant de les admettre, en les confrontant avec l'usage, avec la tradition attestée par les meilleurs documents de la langue arabe, cités, invoqués, analysés à chaque page. De temps en temps même, il s'est permis quelques excursions sur le terrain étymologique, mais sobrement, comme il sied à un ouvrage destiné principalement à la jeunesse des écoles. Une table très complète renvoie aux 5000 mots expliqués dans cette synonymie. Pour ce qui regarde la netteté de l'impression, la beauté des caractères, l'Imprimerie catholique n'en est plus à faire ses preuves. Elle a prétendu que les *Synonymes* ne le cédassent en rien aux meilleures ouvrages sortis de ses presses.

X.

Les institutions de la Grèce antique exposées suivant le plan du programme de la licence ès-lettres, par Félix Robiou, correspondant de l'Institut, etc. in-12 pp.

Nous devons aussi une très honorable mention à ce petit livre qui n'a pas la prétention d'être complet ni d'augmenter le trésor des découvertes modernes mais qui remplit très bien son but. Fait avec discernement, talent et érudition, il se recommande à ceux pour qui il a été écrit et à tout qui veut avoir des institutions grecques une idée d'ensemble avec des notions précises et certaines. L'étudier sera en outre une bonne préparation aux études ultérieures et approfondies.

P.

Die Achaemeniden Inschriften zweiter Art. Herausgegeben und erläutert von F. H. Weisbach. Leipzig 1890, in-4° pp. 126 et 16 planches doubles.

Dans cet important ouvrage M. Weisbach continue et achève celui dont il a été parlé précédemment dans cette revue. Après avoir montré que la langue des Inscriptions en question est le Neo-Susien l'auteur aborde la grammaire de cette langue et l'explication des textes. Dans une seconde partie il en détermine l'écriture ; dans la troisième il en donne la grammaire, une grammaire très courte puisqu'elle tient en 14 pages. Suivent les textes en transcription avec une traduction allemande en regard, puis un commentaire, un lexique et des remarques critiques. Les planches donnent le texte en caractères originaux lithographiés.

Notre cadre ne nous permet pas d'entrer dans les détails. Nous constaterons seulement que cette nouvelle édition et interprétation de ces textes l'emporte de beaucoup sur ce qui a été fait jusqu'ici et par la correction du texte et par l'exégèse assise sur des bases plus scientifiques.

Nous pourrions cités beaucoup d'amélioration apportés à l'interprétation par ex. de *zitu, innakkani, hi.*

Nous approuvons fort sa réserve relativement à Bh. 4 où Oppert voulait voir l'Avesta lui-même.

Quant à Beh. I, 38 nous préférons la leçon proposée par W. Bang Z. D. M. l. XLIII. 534.

Mais assez de ces particularités. L'ouvrage de M. Wesbach s'impose à toutes les bibliothèques.

H.

Les Phéniciens à l'île d'Haïti et sur le continent américain. — Les vaisseaux d'Hiram et de Salomon au fleuve des Amazones (Ophir, Tarschich, Parvaïm) par le Vicomte Onffroy de Thoron, in-8°, pp 141.

Ce qui frappera tout d'abord le lecteur qui parcourra cette publication partiellement nouvelle de M. de Thoron, c'est, après le titre, le ton de profonde conviction avec lequel l'auteur s'exprime sur ses « découvertes ». Et pourtant « nous pourrions nommer », dit-il, « jusqu'à des américanistes qui regardent comme chimérique, non seulement l'origine, mais aussi l'émigration phénicienne ou carthaginoise dans l'Amérique ou dans ses îles (p. 17) » : langage plein de courtoisie dont nous regrettons que l'historiographe ait cru devoir se départir ensuite dans des questions personnelles.

Le présent ouvrage est-il de nature à opérer des conversions ?

On est bien difficile dans le monde savant. La philologie, — c'est sur elle que sont fondées les conclusions de ce livre, et l'histoire proprement dite n'y tient guère de place — la philologie n'en est plus au temps heureux où l'on pouvait la définir une science dans laquelle les voyelles ne comptent pour rien et les consonnes pour peu de chose. Dans notre siècle un écrivain a demandé au sanscrit l'explication des noms propres de la Genèse : ses procédés étaient assez semblables, nous ne voulons point dire supérieurs, à ceux dont M. de Thoron a essayé l'application au Kichua. Or, quoiqu'il eût l'avantage d'épargner à ses émigrants la traversée de l'Atlantique, sa théorie n'a point vécu.

L'auteur des *Phéniciens à l'île d'Haïti*, d'ailleurs très érudit, sera-t-il plus heureux ? Pourra-t-il se glorifier d'avoir révélé « le fait le plus extraordinaire et inattendu qui se soit produit dans la linguistique et l'histoire (p. 8) » ?

Nous n'oserions nous prononcer : mais l'affirmative nous paraît réunir peu de chances d'adoption.

Hissarlik wie es ist. Fünftes Sendschreiben von E. Boetticher, 115 pp. in- .

Notre savant collaborateur expose dans ce volume les résultats de l'examen des ruines de Hissarlik fait par lui-même et une commission arbitrale. Les constatation faites ne paraissent pas de nature à modifier les opinions de M. Boetticher. Il expose les motifs de sa persistance. Dans un court épilogue, il expose la grande portée de la question en litige, qui, si elle se résout en faveur de l'auteur, pourrait bien infirmer ou modifier les conclusions des études préhistoriques.

Nous reviendrons sur cette importante publication.

Manuels de l'histoire des Religions, publiés sous la direction de M. le Dr Hardy, professeur à l'université de Fribourg en Brisgau.

L'histoire des Religions possède déjà plusieurs manuels généraux et, parmi eux, nous devons spécialement citer ceux de MM. Tiele de Leiden et Chautepié de la Saussaye d'Amsterdam. Mais la publication entreprise par le Prof. Hardy a un caractère qui la distingue de toute autre. Ce n'est plus l'œuvre d'un seul homme que l'on suppose doué de la science universelle, mais celle d'une collection de spécialistes donnant au public, chacun le fruit de ses études particulières. Il n'est pas nécessaire de faire ressortir la supériorité de ce nouveau système. Il est bien difficile à un seul homme quelque savant qu'il soit de pénétrer l'esprit d'une foule de religions très différentes sous tous rapports et pour les neuf

dixièmes de son travail un auteur unique, ne peut que s'en rapporter au témoignage des autres. Or dans la variété des opinions qui régnent en presque toutes les matières religieuses il pourra difficilement faire un choix fondé sur la base la plus sure.

Tout autre sera le résultat de l'œuvre entreprise par le Dr Hardy ; le succès y correspondra cetainement

Trois volumes ont déjà paru. Ce sont :

I. *Der Buddhimus* nach älteren pâli werken dargestellt von Dr E. Hardy ; nebst eine karte.

II. *Volksglaube und Religiöser Gebrauch der Südslaven.*
Vorwiegend nach eigenen Ernuttelungen von Dr Fr. Krauss.

III. *Die Religion der Alten Ægypter* dargestellt von D. A. Wiedemann.

Le nom des auteurs recommande suffisamment ces divers ouvrages que nous nous bornerons à mentionner aujourd'hui, tout en louant l'exécution typographique qui est vraiment belle.

Toute cette série de livres est éditée par la Maison Ashendorff à Munster.

NÉCROLOGIE.

L'Abbé P. Martin.

Nous avons le regret d'annoncer la mort de l'un de nos collaborateurs M. l'abbé J. P. P. Martin, l'auteur du *Texte parisien de la Vulgate latine* en cours de publication dans le *Muséon*, décédé à Amélie les Bains (Pyrenées orientales) le 14 Janvier 1890.

Né dans le département du Lot le 20 Juillet 1840, l'abbé Martin fut successivement chapelain de S. Louis des Français à Rome, chapelain de Ste Geneviève à Paris et professeur d'écriture sainte à l'école supérieure de théologie de Paris. C'est pendant un séjour de cinq années à Rome qu'il commença ses études sur les langues orientales et en particulier sur la littérature syriaque. En dehors de ses travaux d'exagèse qui font autorité, l'abbé Martin a laissé des remarquables mémoires et traductions qui ont presque tous paru dans le *Journal Asiatique*. Les principaux sont : La Massore chez les Syriens-1869. Jacques d'Edesse et les voyelles syriennes 1869. Les deux principaux dialectes araméens 1872. Lettres de Jacques de Saroug 1876. Chronique de Josué le Stytite 1876. La Métrique chez les Syriens 1879. L'Hexaméron de Jacques d'Edesse 1888. Les origines de l'église d'Edesse 1889.

L'abbé Martin possédait en outre la littérature arménienne dont il jugeait la connaissance indispensable pour les origines de l'église orientale catholique. La mort de ce savant aussi aimable que modeste laissera de vifs regrets dans le clergé comme chez ses élèves et ses amis.

E. D.

Erratum. P. 292 Lis. et surtout dans certaines phrases négatives où la première proposition, etc.

ÉLÉMENTS GRECS ANCIENS

DANS LA LANGUE ROUMAINE

PAR A. D. XÉNOPOL

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE JASSY.

La langue roumaine contient dans son organisme un nombre assez considérable d'éléments grecs. Parmi ceux-ci la plus grande partie est puisée à l'idiome grec moderne, tel qu'il sortit des transformations auxquelles l'ancienne langue hellène fut exposée pendant le moyen-âge. Quelques-uns d'entre eux dérivent pourtant évidemment de cette ancienne langue même et ce sont d'eux que nous voulons nous occuper.

Pendant que l'introduction des éléments grecs-modernes dans l'idiome roumain est très facilement explicable, par le fait que les Grecs ont formé dans tous les temps un contingent assez considérable de la population du pays roumain, et qu'ils y ont même conduit le gouvernement, par des princes issus de leur race, une grande partie des fonctionnaires et du clergé, il n'en est pas de même de celle des mots grecs d'origine ancienne, dont l'explication véritable n'a pas encore été donnée jusqu'à ce jour. Celle de Rösler et de M. de Hunfalvy que la nationalité roumaine actuellement habitant la Dacie trajanne s'est formée au sud du Danube et au-delà même des Balkans, sur les confins de la Grèce où elle aurait emprunté ses mots d'origine hellène, doit être rejetée. Des faits historiques indiscutables nous mettent à même de résoudre le problème, sans recourir à l'hypothèse de l'immigration transdanubienne des Roumains des Carpathes. Nous verrons que ce peuple doit présenter dans sa langue des éléments grecs anciens, quoiqu'il

n'ait jamais quitté les pays qu'il habite aujourd'hui, depuis la colonisation de la Dacie par l'empereur Trajan.

Commençons par examiner les mots d'origine hellène qui se retrouvent dans la langue roumaine :

Drum prononcez *droum* (route, chemin) de δρόμος. Ce terme existe aussi dans la langue moderne des Grecs sous une forme et avec une signification identiques. Le mot roumain ne saurait pourtant provenir que de l'idiome ancien, attendu qu'il présente le changement de l'ο en *ou*, changement qui se retrouve dans plusieurs mots latins entrés dans la langue roumaine à son origine même, tels que *pons* = punte (pr. pounté), *mons* = munte (pr. mounté), *frons* = frunte (pr. frounté).

Les mots empruntés par le roumain au grec-moderne laissent tous subsister la voyelle *o* sans la changer en *ou*, tels que : *omofor* de ὀμόφορος (chape), *économ* de οἰκονόμος (économe), *amvon* de ἄμβων (chaire), *anison* de ἄνισον (anison), etc.

Martur pr. *martour* (témoin) de μάρτυς, génitif et quelquefois même au nominatif μάρτυρος. La reproduction de l'υ en roumain par *ou* prouve que ce mot provient du grec ancien et non du moderne, quoiqu'il s'y retrouve avec une forme et signification identique, μάρτυρος. Il est suffisamment connu que les Hellènes donnaient à l'υ une prononciation qui se rapprochait bien davantage du son *ou* que du son *i*, à preuve que tous les mots latins dérivés du grec et contenant cette voyelle la rendent par la lettre *u*. Ainsi *pus* (pus) = πύων, *puga* (joue) πύγη, *sub* (sous) = ὑπὸ (avec l'accent aspiré), *luma* (épine) = λύμη. La reproduction de l'υ de πάρτυρος par le son *ou* en roumain, martour, prouve que le mot a du pénétrer dans cette langue à l'époque où sa valeur était encore celle de l'*ou*. Au contraire tous les mots roumains empruntés au grec moderne écrits avec l'υ sont rendus par le son *i* qu'il possède dans la bouche des Grecs actuels : *pirosteie* (trépied) de πυρωστία, *sirmâ* (fil d'archal) de σύρμα, *tipar* (empreinte, impression) de τύπος, etc.

Papurâ pr. papourâ (massette) de πάπυρος. Quoique le terme existe sous une forme identique dans le grec moderne, le mot roumain doit provenir de l'ancien pour les raisons données au mot *martur*.

Tufâ pr. toufâ (rien, vide) de τύφος (fumée). La langue grecque moderne donne au mot τύφος une toute autre significa-

tion notamment celle d'orgueil ; le mot roumain, en dehors de la reproduction de l'*v* par l'*ou*, ne saurait dériver du grec moderne, aussi par suite de cette différence d'acception. Il y a bien encore dans le grec moderne le mot τυφών = trombe, ouragan, orage, mais en dehors de la différence de sens et de la reproduction de l'*v* par l'*ou* il y a encore la différence d'accent, le mot grec moderne étant accentué sur la dernière syllabe τυφών tandis que le mot roumain porte l'accent sur la première túfa. Ce mot se rencontre en roumain avec deux significations, l'une celle de touffe (d'herbes) provenant dans ce cas du latin *tuffa* et l'autre que nous avons donnée plus haut provenant du grec ancien, par exemple dans la locution caractéristique : tufâ in pungâ = rien en bourse, bourse vide. Quoique les deux mots, celui dérivé du grec et celui qui provient du latin, se soient confondus par suite de leur identité, ils n'en restent pas moins profondément différents par leurs sens qui ne sauraient d'aucune manière être dérivés l'un de l'autre.

Strugur pr. strougour (grappe) de τρύγα. En grec moderne on trouve le mot τρύγος = vendange. Le mot roumain provient du grec ancien par suite de la reproduction du son *v* par *ou* comme dans les mots analysés précédemment et encore par l'addition d'une *s* au commencement du mot, comme dans *sturz* (étourneau) de turdus.

Teacâ (fourreau) de θήκη. La langue moderne possède le même terme avec signification identique. Le mot roumain provient pourtant du grec ancien et non du moderne, par la raison que le son η se prononçait dans les anciens temps comme un *è* ouvert, ce qui a provoqué sa diphtongaison dans le roumain en *ea*. Tous les mots roumains dérivés du grec moderne contenant un η reproduisent ce son par *i* : *mitropolit* (archevêque) de μητρωπολίτης, *shimâ* (habit religieux) de σχήμα, *splinâ* (rate) de σπλήνα, *câmilâ* (chameau) de καμήλι.

Casca pr. *kaska* (bailler) de χάσκω terme qui se retrouve sous la même forme aussi dans le grec moderne. Le roumain a dû emprunter ce mot à l'ancien, parce que le son aspiré χ lequel chez les Hellènes se prononçait d'une manière forte, équivalente à κχ, se trouve rendu en roumain par *k*, tandis que dans tous mots pris du grec moderne le χ est conservé comme simple aspiration : *har* (grâce divine) de χάρος, *hâu* (chaos) de χάος,

hiritisi (féliciter) de χαιρετίζω, *hirotonie* (ordination de prêtre, évêque) de χειροτονέω, etc.

Il existe encore plusieurs autres éléments grecs dans la langue roumaine qui nous paraissent provenir plutôt de l'idiome ancien que du moderne, attendu que ce sont des termes qui ont du se trouver dès l'origine dans la langue roumaine, quoiqu'ils ne contiennent dans leur forme aucun élément qui détermine d'une manière positive leur origine, comme nous l'avons trouvé pour les mots analysés plus haut. Tels seraient : *argat* (valet de ferme) de ἐργάτης, *arvonâ* (arrhes) de ἀῤῥαβών, *camâtâ* (usure) de κάματος, *catarg* (mât) de κατάρτιος, *aguridâ* (raisin vert) de ἀγουρίδα.

La présence de ces mots d'origine hellène dans le roumain s'explique d'une manière tout à fait naturelle, si on examine les éléments ethniques que Trajan fit venir pour coloniser la Dacie. L'historien romain Eutrope nous dit en effet que : « Tracianus ad frequentandam hanc decies contena millia passum in circuitu habentem provinciam, *ex toto orbe romano* infinitas copias hominum transtulerat, ad agros et urbes colendas. » (in Hadriano c. VIII). Les inscriptions retrouvées dans la Dacie confirment les paroles d'Eutrope, attendu qu'on y rencontre en effet des éléments transportés de toutes les régions de l'empire romain. Parmi ces éléments celui qui nous intéresse ce sont les Grecs amenés des colonies de l'Asie mineure, dont l'idiome parlé du temps de Trajan ne pouvait être que la langue ancienne.

Les inscriptions romaines recueillies sur le sol de la Dacie contiennent assez souvent des noms patronomiques de caracgrec qui ne pouvaient être portés que par des individus de cette origine. Aussi on rencontre une *Isidora Domo-Asiae*, jeune femme de 18 ans morte et enterrée à Apulum par son mari de nom romain Primus Aurelius ; *Aelia Pergamia*, c'est-à-dire de Pergame qui consacre en commun avec *Julia Bassa* un monument aux déesses Vénus et Diane ; *Aelius Syrus* c'est-à-dire de Syrie, augustale du municipe d'Apulum ; *Quintus Januarius Agathangelus* qui place une pierre funéraire sur la tombe de son père *Quintus Januarius Zozimus* ; *Lizinia Callityche* indiquée comme plaçant une inscription sur la tombe de son mari Titus Lizinius Amabilis et la même chose est accomplie par *Julia Afrodisia* sur le tombeau de son époux Caius Longinus

Maximus. Les noms des deux femmes sont évidemment grecs pendant que ceux de leurs maris ont un caractère romain, soit que ceux qui les portaient fussent d'origine romaine, soit qu'ils ne fussent eux aussi que des Grecs romanisés. Nous rencontrons une liaison inverse entre un homme de nom grec *Severus Eucharistus* et une femme de nom romain Aula Candida. Ailleurs nous rencontrons un esclave libéré *Eutychus* qui dédie une pierre à Mithras pour l'âme de ses patrons. Il en est de même de *M. Antonius Onesas* et de *M. Aurelius Theodotos* qui élèvent un monument en l'honneur d'un dieu Glycon, dont le culte était originaire de la ville d'Abonoteichos en Paphlagonie. Comme prêtres de plusieurs divinités grecques nous rencontrons aussi des Grecs tels que *Caius Spedias Hermias*, prêtre d'Esculape de Pergame, *Addebar Semeï* et *Okeanos Socratis* prêtre de Jupiter de Doliche. Dans les tablettes en cire nous trouvons un enfant *Apalaustus* indiqué expressément comme étant de nation grecque, acheté esclave par un certain Dasius Breucus, et une femme *Theodote* originaire de l'île de Crète. (Voir les inscriptions dans le *Corpus inscriptionum latinarum*, III, 1, N° 1222, 1366, 976, 1504, 1535, 1536, 1529, 1417ᵃ, 1573ᵃ, 1301, 1021, 1022. Tablettes N° VII, Corpus III, 2, p. 941 : « Dasius Bruccus emit mancipioque accepit puerum *Apalaustum natione grecum* ». N° XXX, p. 959 : « mulierem *Theodotam natione creticam* »).

La présence d'éléments grecs (hellènes) dans la Dacie trajanne est prouvée aussi par plusieurs divinités d'origine grecque dont le culte se retrouve dans la province romaine. En dehors du dieu *Glycon*, de l'*Esculape de Pergame* originaire de Paphlagonie et de *Jupiter optimus maximus deus Commagenorum* originaire de Doliche, ville de la province de Commagène dans la Syrie septentrionale près de l'Euphrate, mentionnés déjà, nous rencontrons *Jupiter optimus maximus Heliopolitanus* adoré à Heliopolis ville de l'Asie mineure, province de Cœlésyrie non loin des sources de l'Oronte ; *Jupiter optimus maximus Tavianus* de Tavie, ville de Galatie sur la rive orientale du fleuve Halys ; *Jupiter optimus maximus Prusenus* originaire de Pruse cité de la Bithynie, ainsi que le *Jupiter Erisenus* originaire d'Eriza ville de la Carie. (C. J. L. III, 1, N° 1301[a,b], 1302, 1353, 1354, 860, 1088, 859. *Akner et Müller*, Römische Inschriften in Dacien N° 728.)

Le culte du dieu perse *Mithras* et de la déesse égyptienne *Isis* se retrouve aussi dans la province de Trajan, comme dans tout l'empire romain. En Dacie pourtant ces divinités portent des épithètes grecs qui montrent que leurs adorateurs étaient surtout des Grecs. Ainsi Isis porte le surnom de *Mirionima*, possédant un collége de croyants, et Mithras est désigné par l'épithète grec d'ἀνειχὴτος (invincible). On trouve même des inscriptions dédiées à ce dieu écrites en partie ou en entier en lange grecque. (C. J.L. III, 1, N° 882, 1436, 1107 : Soli invicto, Ηλιω ανικητω ενχην ανεθηκεν. » *Akner*, N° 362 : « Ηλιω ανεικητω ερμης Γοργιου ανεθηκε. ») On trouve une pierre dédiée à Sol Hiérobulos, le ἱαρίσουλος des inscriptions de Palmyre (C. J. L. III, 1, N° 1108. Comp. Corpus inscriptionum graecarum ed. Boeckh. N° 4483, 4502.)

Une autre dénomination du dieu du soleil est celle de *Azizus* surnommé aussi *puer bonus phosporus* c'est-à-dire porteur de lumière. Azizus est donné par les écrivains anciens comme le dieu populaire d'Emesa, cité de la Syrie Apamène. (C. J. L. III, 1, N° 875, 1131-1138 comp. *Julianus*, orationes, IV, 150).

Les adorateurs de ces différentes divinités d'origine grecque étaient assez nombreux pour former des colléges, élever et entretenir des temples qui leur étaient consacrés. En dehors du collége d'Isis Mirionima que nous avons mentionné nous trouvons encore celui des Galates (Galatae consistentes) qui entretenaient le temple de Jupiter Tavianus,et celui des Asiens dont l'inscription qui en parle rapporte le nom de 42 membres, 26 hommes et 16 femmes. (C. J. L. III, 1, N° 860, 1394 et 870). Ajoutons encore le collége Utriculariorum Adrastae, ville de l'Asie située près de Cyzique. (C. J. L. III, 1, N° 944).

En dehors de cet élément civil, la population grecque était représentée aussi par des troupes tirées de diverses provinces peuplées de Grecs de l'Asie Mineure, telles que la Commagène, Palmyre et l'Ithurée, région voisine de la Palestine. (C. J. L. III, 1, N° 955, 1343, 1347, 1371-1374, 1379, 1382, 837 et 907).

Il résulte des faits exposés jusqu'ici que le contingent de population grecque transporté en Dacie par la colonisation de Trajan était assez considérable. Il faut pourtant observer que l'empereur avait pris ses colons surtout dans les villes romanisées, ce qui n'était que conforme aux principes que les

Romains suivaient dans la colonisation des provinces nouvellement ajoutées à l'empire. Ainsi les villes d'Emesa et d'Heliopolis qui avaient procuré à la Dacie les dieux étrangers dont nous avons parlé, devinrent peu après la conquête de la Dacie des colonies romaines et encore de celles privilégiées jouissant du droit italique, ce qui prouve qu'elles devaient contenir même du temps de Trajan une nombreuse population romaine. C'était en général le cas des villes grecques de l'Asie Mineure qui par leurs richesses et leur commerce attiraient les Romains. Voilà pourquoi plusieurs personnages principaux de l'empire et même des empereurs en tiraient leur origine. (Digesta L, lex 15 § 2 et 4. Le célèbre jurisconsulte Ulpien était originaire de Tyr, idem. pr.) La ville de Tavie qui procura à la Dacie le culte de Jupiter Pavianus était célèbre comme grand centre de commerce et donc très fréquentée par les Romains. (Strabo, I, 1). Les villes d'Augusta Treverorum de la Gaule et d'Aequum de la Dalmatie, qui fournirent aussi des colons à la Dacie, étaient encore des colonies romaines (*Orelli*, inscr. N° 71, Ptolemeus, II, 16, 11).

Quoique la plupart des colons venus de l'Asie mineure aient été romanisés, il n'en est pas moins vrai qu'une bonne partie devait encore avoir conservé sa nationalité originaire, et principalement l'usage de sa langue maternelle, le grec. Voilà pourquoi on rencontre parfois, quoique rarement, des inscriptions rédigées en cette langue. (En dehors des deux inscriptions rapportées plus haut il se trouve encore, parmi les quelque 1500 inscriptions recueillies en Dacie, 13 écrites en grec. *Akner*, N° 79, 192, 541, 608, 666, 699, 850, 875, 877, 918. *Hirschfeld*, Epigraphische Nachlese zum Corpus inscriptionum latinarum, N° 25, 26, 27). Nous trouvons même dans une tablette cirée une preuve évidente du fait que quelques-uns de ces colons grecs ne connaissaient point le latin, puisqu'ils l'écrivaient d'une manière estropiée et se servaient, au lieu des lettres latines, de l'alphabet grec. Ainsi dans un contrat conservé par ces tablettes, un certain Antipater (grec d'après le nom) appose sa signature comme garant près de celle du vendeur, par les mots : « Αλεξανδρει Αντιπατρι σεκοδο αυκτορ σεγναι. » Alexandri Antipatri secodo (secundum) auctor (au lieu de auctorem) segnai (signavi). (C. J. L. III, 2, N° XXV).

La présence de cette population grecque non complètement romanisée qui se servait encore de sa propre langue comme organe d'expression, explique suffisamment les termes d'origine grecque ancienne qui se retrouvent aujourd'hui dans la langue des Roumains. Il n'est nullement besoin de faire faire à ce peuple le voyage de la Grèce pour trouver la clef de ce problème, puisque ce furent les Grecs qui vinrent en Dacie.

Il en est de même de la langue française, qui possède aussi quelques mots d'origine grecque, tels que migraine de ἡμικρανία et golfe de κόλπος, introduits par les colonies grecques de la Narbonaise surtout par celle de Massalia (Marseille).

A. D. XÉNOPOL.

ÉTUDES AZTÈQUES. I.

PAR WL. BALIGNY.

Depuis que Monsieur le Prof. Buschmann, le célèbre américaniste de Berlin, a publié ses essays classiques sur les langues de la Sonora on admet généralement, je crois, que ces langues et la langue Nawatl forment un seul groupe. En m'appuyant, pour le moment, sur les considérations suivantes, je crois devoir plutôt supposer une parenté entre les langues de la Sonora et celles des Mayas. Il est inutile de signaler l'importance de cette parenté supposé, et pour les linguistes et pour les ethnologues.

1.

Pron. person. de la 1 pers. : élément — n —.
Pron. person. de la 2 pers. : élément — t —.

		Pron. 1 pers.	Pron. 2 pers.
Nawatl	langues azt.-sonor.	ne (1)	te (1).
Cahita		ne	— (2).
Pima		ani	—
Cora		ne	—
Tarahumara		ne [-χe]	—
Eudeve		nee	—
Opata		ne	—
Komantše		ne	—
Kizh		no [-ma]	—
Netela		no	—
Tepewana		ane	—
Wašteka	langues Mayas.	na-na	ta-ta
Kitše		in	at
Mame		ain	—
Pokontši		in	at
Maya		[t-] en	[t-] etš
Išil		in (3)	[ma-] aš.

(1) Nawatl : ne, newa [del Rincon nehua] newatl, te tewa, tewatl = ne-wa-tl etc. wa est le suff. du nom. d'agent, tl a le même sens, tewantin, yewantin = ye-wa-n-tin ; n suff. du pluriel ; de la même façon tin. cp. i-noma ; in-noma ; i-cel, in-cel.

(2) Dans les langues de la Sonora : pron. 2 pers. élément -m- ; cp. pron. poss. et obj. en Nawatl.

(3) Stoll : Die Sprache der Ixil-Indianer. pag. 49.

2.

Des nombres je ne donnerai que ceux dont la ressemblance est évidente.

	1	2	4
Tepewana	hum [-ado] ;	gōk [-ado] ;	— ;
Pima	χum [ako] ;	kūk ;	kük ;
Tarahumara	— ;	oka, woka ;	— ;
Maya	χun ;	ka ;	kan ;
Kitše	χun ;	ka [-b] ;	kaχ ;
Mame	χum ;	ka [-be] ;	kiaχe ;
Išil	un-, χun-	ka	kaχ.

Tarahumara	Mame	Kitše	Maya.
10. makoek ;	laχuχ ;	laχuχ ;	laχun ;
9. ki-makoek ;	be-lχuχ ;	be-leχ ;	bo-lon ;

Dans les deux groupes 8 est 2 × 4, ce me semble ; en outre, les termes désignant le nombre 3 sont aussi les mêmes.

3.

Ep. Nawatl :	ca être, rester	—	Išil ca
»	pi-l'i, maître	—	» pa
»	ta-tli, père	—	Aguacateca ta
»	tši-tši, chien	—	Iacalteca tši etc.

A mes yeux même, ces analogies ne sont pas encore tout-à-fait concluantes, mais leur portée devient plus grande si l'on se rappelle les autres points où les langues se ressemblent souvent, et pour lesquels je renvoie à l'excellent Grundriss de M. Fr. Müller II. 1 pag. 261-276 et 305-313.

Il suffit de comparer ces deux passages, et de tenir compte des divergences que présente le verbe dans les groupes d'une même famille, pour ne pas rejeter légèrement cette parenté que je regarde comme probable. Il faudrait une étude sérieuse pour en démontrer l'existence. Pour le moment je me borne à attirer l'attention des américanistes sur ce point.

FRAGMENTS EN LANGUE CHANABAL.

PAR LE C[te] DE CHARENCEY.

Doctrine en langue de Tachinula.

P. Quien es Dios ?	Machuaꜯ Sani Dios ?
R. Santissima Trinidad.	Santissima Trinidad.
P. Quien es la Santissima Trinidad.	Machuaꜯ Sani Santissima Trinidad ?
R. Dios el padre, Dios el hijo, Dios Espiritu Santo ; Tres personas, uno, uno Dios.	Dios ahualix, Dios caholax, Dios Espiritu Santo ; Ox Juane Personas, Juné Juné Dios.
P. El Padre es Dios ?	Ahualix Sani Dios ?
R. Si.	Joó.
P. El hijo es Dios ?	Caholax Sani Dios ?
R. Si.	Joó.
P. El Espiritu Santo es Dios ?	Espiritu Santo Sani Dios ?
R. Si.	Joó.
P. Son tres Dioses ?	Xom oxe Dioses ?
R. No, uno, uno Dios.	Moab, iuné, iuné Dios.
P. Qual de la tres divinos personas se hizo hombre por nosotros ?	Majunò oxe Divinas Personas culà vinaꜯ cuuj ?
R. La segunda Persona, el hijo unico d (la suite du texte espagnol manque).	Cabil persona, Junojé Cajolax, Jani, Mojunò, Chuani, Juno moxculá vinaꜯ, Jani Juné, Juné Dios, Choxqui naꜯa. Juné, Juné Vinaꜯ. Cajual Jesu Cristo.

P. Donde se hizo Dios hombre?	Jechaguā cula Dios Vinaꜭ?
R.	Te Jé Caꜭujul Jané Maria Santissima chuuj culañej Espiritu Santo quené Tixcujul virgen caminjuni Dios.
P. Quien esta el novissimo sacramento del Altar?	Majunó tejeia junjé santissimo sacramento?
P.	Cajual Dios Jeṣu Cristo, caguaj te Jeba Echetani, anijé anima, chooxque hejuxqui, jani ticulam, te jé iaṭi ostia Juxqui jia, tixajanti caliz Chuanni majunò, Jani a jualix chualá miꜭbal jani jala texé motzam.

DE LA CATÉGORIE DES MODES.

(Suite.)

GROUPE OURALO-ALTAÏQUE-SAMOYÈDE.

Ce groupe n'est pas une famille, car aucune parenté entre les trois parties dont il se compose n'est démontrée, mais elles ont certainement un air de famille, partageant beaucoup de phénomènes linguistiques, ce qui autorise à les grouper.

Famille Ouralienne.

Les langues Ouraliennnes sont très pauvres en temps simples et ne possèdent que le duratif et l'aoriste ; au contraire, elles sont assez riches en modes : elles ont le concessif-optatif avec l'indice : *ne*, le conditionnel avec l'indice, *isi*, *shi*, *eza* ; l'optatif-permissif avec l'indice *ko*, et enfin l'impératif. Parmi les temps absolus, elles possèdent le participe et l'infinitif multipliés par les divers temps. Les modes comme les temps sont différents au positif et au négatif.

Quant à la *relation de proposition à mot*, elle s'exprime par un pronom relatif lequel dérive du pronom interrogatif : *ka*, à l'animé ; *ma*, à l'inanimé.

Examinons maintenant quelques-unes de ces langues avec les particularités de chacune.

En Finnois, le concessif est un véritable subjonctif. Son indice est *n* : *saan*, je prends, *saat*, *saa* ; *saanen*, que je prenne, *saanet*, *saanee*. L'optatif a pour indice *k* ; *saa'on* = *saakon* ; puissé-je prendre, *saa'os*, *saakoon*. Le conditionnel a pour indice *isi* : *saisin*, *saisit*, *saisi*. L'impératif à la 2e personne se forme de la racine seule ; aux autres personnes il a l'indice *k* de l'optatif, et s'en différencie seulement en modifiant la voyelle : *saakaan* au lieu de *saakoon*.

Le participe a pour indice *va* au présent, *ut* au prétérit : *sanova*, *sanonut*.

L'infinitif est un substantif déterminé, par conséquent finissant en *ta*, *te* ; *sanoa* = *sanota* ; il se termine aussi en *ma*,

mise, maise ; c'est un pur substantif ; comme tel il se décline parfaitement ; au passif il est le même, seulement fait précéder son suffixe de dérivation de l'indice passif : *ta*. Au prétérit l'indice est *ta* + *neen*. La déclinaison complète de l'infinitif à tous les temps donne une physionomie particulière : par exemple, dans ces locutions : *d'aimer, d'avoir aimé, de devoir aimer, à aimer*, etc.

Le pronom relatif est *jo-ka* composé d'un démonstratif et d'un interrogatif, comme dans le breton *pe-hini*, seulement dans un ordre inverse.

En Hongrois existent un subjonctif qui se multiplie par tous les temps de l'indicatif et dont l'indice est *j ;* ind. *var-unk, var-tok, var-nak ;* subj. *var-j-unk, var-ja-tok, var-ja-nak*, un optatif conditionnel aussi à plusieurs temps et dont l'indice est *n* ; ind. prés. *var-unk, var-tok, var-nak* ; optatif prés. *var-ná-nk, var-ná-tok, var-ná-nak*. En outre, tandis que l'indicatif n'a pas de futur si ce n'est périphrastique, l'optatif conditionnel a un futur simple en *and : var-and-tok, var-and-otok* ; *var-and-anak*, lequel futur contient le même indice *n*. Plus tard il passe de l'optatif à l'indicatif où il comble la lacune de celui-ci. L'impératif n'est autre que le subjonctif. L'infinitif se termine en *ni*. Le participe possède tous les temps, a pour indice au présent *va* devenu *o*, au passé *t*, et au futur l'indice de l'optatif dépouillé de ses suffixes personnels.

A côté de l'infinitif et du participe se trouve le *mode absolutif* ou *gérondif* identique à celui du sanscrit et terminé en *ván*, dérivé par conséquent du participe présent : *hall-vá-n ;* comme absolutif il reste invariable.

Le pronom relatif est identique au pronom interrogatif.

Le Lapon confond le subjonctif, l'optatif et le conditionnel et n'a plus conservé que la forme en : *it, itj=isi*; ind. prés. *etsap*, j'aime, *etsah, etsa*, subj. prés. *etsitjap, etsitjah, etsits*. L'impératif est un reste de l'ancien optatif dont l'indice *k* a pourtant disparu : *etsom, etso, etsos*.

L'infinitif de la forme en *te, et*, et de celle en *ma, me*, n'a conservé que la première : *etset*, aimer ; mais la seconde reparaît au gérondif : *étsemi-n*, et au supin *etse-ma-n*. Le gérondif ou absolutif se forme en ajoutant *n* à l'infinitif *etse-mi-n, etse-t-en*. Cet *n* signe du gérondif ou mode absolutif dans toutes les langues

Ouraliennes n'est autre que l'indice de l'inessif, du locatif ; il correspond donc au gérondif en *do*.

Le participe a les trois temps présent, prétérit et futur : *etsetje*, *etsan*, *etsejassa*. L'indicatif, au contraire et le subjonctif manquent de futur simple.

Le relatif diffère de l'interrogatif en ce qu'il y joint un élément démonstratif : *kä* y devient *ju-kko*.

En Tchérémisse l'optatif existe, mais le conditionnel et le subjonctif ont disparu ; l'indice est *ne*, *nem*, *net*, *neze* etc. Il a de commun avec le prétérit de l'indicatif l'*n* caractéristique. L'impératif à la deuxième personne est la racine pure, au pluriel et aux autres personnes reproduit les désinances personnelles de l'indicatif en supprimant la voyelle thématique.

L'infinitif présent est en *as*, le futur en *sas*. Le participe présent est en *se*, le passé en *ma* ; le gérondif en *mala*, *maka*.

On exprime le subjonctif analytiquement en postposant la particule objet qui dérive du verbe *être* et qui joue le même rôle que *by* dans les langues Slaves pour le conditionnel ; on ajoute cette particule soit à l'indicatif soit à l'optatif : *toljam olje*, que je vienne, *tolnam olje*, venturus essem. On forme le conditionnel marqué non sur la proposition qui le porte chez nous, mais sur celle commençant par *si*, en ajoutant la particule *olgec* ayant la même origine que la première : *tolam olgec*, si je viens, ou en abrégeant : *tolgecam*.

Le Mordwin possède le subjonctif, l'optatif et le conditionnel, et si le subjonctif et l'optatif n'ont jamais qu'un temps, le conditionnel est très riche, il possède les nuances suivantes : le *conditionnel désidératif*, le *conditionnel duratif*, le *conditionnel conjonctif*. Les indices sont : *ele* pour le subjonctif, *eza* pour l'optatif ; *ksi* joint à l'indice conjonctif *ele* pour le conditionnel désidératif ; *därä* plus *n* pour le conditionnel duratif et prétérit, et *dără*, plus l'indice conjonctif *el* pour le conditionnel conjonctif. Parmi ces indices, *därä* est une conjonction signifiant : *si*. Ici le conditionnel affecte non pas la proposition principale, mais bien celle subordonnée commencée par *si*. Le conditionnel conjonctif a le sens suivant : *sandärälen* = si je viendrais.

L'impératif se termine au singulier en *lu*, au pluriel en *du*, ce qui n'est que la désinence personnelle de l'indicatif sans la syllabe thématique. La seconde personne du singulier est aussi en *k*.

Le participe se termine en *f*, c'est un prétérit à la fois actif et passif qui s'emploie aussi au présent.

L'infinitif est toujours déclinable ; il consiste en un thème verbal en *ma*.

Le gérondif ou absolutif est un locatif ; il se forme par l'indice *z* qui se joint au radical. Il a tout-à-fait le sens d'un absolutif : *saiz*, quand on vient, *kuliz*, en mourant.

Le pronom relatif est *kona*, lequel dérive de l'interrogatif *kiä*, qui.

L'Ostyake renferme de curieuses particularités. Les seuls temps sont le prétérit et le duratif, et pour modes subjectifs il n'a que le subjonctif et l'impératif. Même le subjonctif ne se forme qu'analytiquement en postposant la conjonction *adang*.

L'impératif emploie un indice différent à chaque personne. A la seconde personne il se termine en *e* ou *a* suivant que le verbe est transitif ou intransitif, les autres personnes ont *a* pour caractéristique modale, sauf la 3e personne qui prend *g*.

L'infinitif se termine en *tai*, *dai*, *dei* et *dage*, *taga*. Le gérondif-absolutif n'est qu'un locatif et se termine en *na* : *werem*, faire, *wermen*, lorsqu'on fait. Il y a deux participes : le présent en *da*, *de*, *ta*, *te*, le prétérit en *em*.

Tels sont les modes relatifs et absolus de l'Ostyake, mais sa particularité consiste dans une mutation vocalique qui d'abord parmi les temps se produit du présent au prétérit et de là passe au participe et quelquefois à l'impératif.

L'*o* et l'*a* profond se changent en *u* : *âmettem*, s'asseoir, prétérit *ûmdem* ; *âgattam*, cracher, prétérit *ûgadem*. L'impératif quelquefois se contente de cette modification, mais souvent aussi change l'*u* du prétérit en *ü*, ou en *i* sombre ; *jânttem*, coudre, prét. *jûndem*, impér. *jûnde*, ou *jünde*, ou *jynde* ; *ârettem*, partager, prét. *ûrdem*, imper. *ürde*.

L'*a* et l'*e* se changent en *i*, quelquefois au prétérit et à l'impératif, quelquefois à l'impératif seulement : *jângettem*, manger, imp. *jînde*.

L'*ô* se change en *ü*.

Dans la relation de proposition à mot, le pronom relatif n'est que l'interrogatif : *xoi*, *xoje*.

Enfin, le *Syrjäne* ne possède que l'impératif, l'infinitif et le participe.

Les langues Ouraliennes sont donc aussi peu riches en modes qu'en temps. En dehors de l'impératif qui appartient à toutes les langues, elles ne possèdent guères comme mode fondamental parmi les modes relatifs que l'optatif lequel se développe ou se transforme cependant parfois en subjonctif et en conditionnel. Cet optatif sert quelquefois à constituer un futur, comme en Hongrois ; quelquefois il se rattache, au contraire, au prétérit, quand il prend le sens conditionnel.

Langues Altaïques.

Le Mandchou possède, en confondant les temps et les modes 1° le duratif qui sert de présent et de futur ; 2° le prétérit, les deux ne sont en réalité que des participes, le premier en *ra*, le second en *χa* ; 3° le conditionnel dont le suffixe *tshi* signifie *si* ; 4° l'optatif dont le suffixe est *ki*, *kini* ; 5° le subjonctif qui se forme soit par la réunion de sa particule propre *be* au *tshi* du conditionnel, soit par la particule *me*. L'impératif consiste dans le thème verbal nu ; aux personnes autres que la 2° on emploie le suffixe *ki* de l'optatif auquel on ajoute *ni* : *genekini*, qu'il aille.

Les modes absolus sont plus riches dans cette langue. Le participe présent se termine en *me*, le parfait en *ha*, *ho*, *he*, *ka*, *ko*, *ke*, l'imparfait en *ra*, *ro*, *re*, un autre participe de temps indéterminé se termine en *pi*.

L'infinitif n'est autre que le participe présent dont il emprunte la forme. Mais à côté de cet infinitif purement abstrait, et tout-à-fait verbal, il faut placer l'infinitif déclinable au gérondif lequel a la forme du participe imparfait, ou le parfait auquel on ajoute les diverses postpositions : *abo-ro*, ayant lavé ; *abo-ro-de*, en lavant ; *abo-ro-hoi*, par le laver. Le cas absolutif est d'un grand usage en Mandchou, il se marque en suffixant *fi*, *obo-fi gene-hi-bi* pour laver il est allé.

C'est le participe qui domine tout en Mandchou, même l'indicatif, ce qui revient à dire que l'expression des modes, comme des temps, se fait en réalité sur le participe, sur le mode absolu.

Le Tongouse suit d'autres errements que le Mandchou ; il possède le subjonctif qu'il forme par la postposition de *dza*, un

optatif qu'il obtient par la suffixation de *caf*, et un conjonctif optatif par la réunion des deux indices : *cawdja* ; l'optatif n'a qu'une seule forme qui exprime tous les temps, il y a donc ici confusion entre l'idée temporale et l'idée modale. L'optatif peut aussi s'exprimer par le futur auquel on postpose l'auxiliaire *birkä*, nouvel exemple de cette confusion et de la connexion du futur et de l'optatif. La réunion du subjonctif et de l'optatif est très singulière. Le conditionnel s'exprime périphrastiquement en joignant le gérondif du verbe : être, *bimi* au participe, et il s'attache à la partie de la phrase qui en français contient *si ; anarô bimi*, si je heurte. L'impératif se forme très irrégulièrement.

L'infinitif a pour caractéristique : *wdiga, bdiga* ; ce qui est singulier c'est que la 3e personne du futur sert souvent d'infinitif, c'est la première fois que nous rencontrons cette particularité.

Le participe présent se termine en *ri*, ou en *nki*, le prétérit en *câ*, lesquels coïncident avec la troisième personne des temps correspondants de l'indicatif ; le participe passif est en *pcâ*.

Le mode absolutif se termine au présent en *na*, et en *mi*, au passé en *ksa* et *hu*.

Les pronoms relatifs se confondent avec les pronoms interrogatifs.

Les suffixes personnels ne s'expriment pas analytiquement comme en Mandchou, mais synthétiquement avec leurs verbes.

Le Burjate et le Mongol possèdent le conditionnel marqué par *ho, hö, he, ha* en Burjate et par *su* en Mongol. Le Mongol joint ce suffixe à *ba* de l'imparfait. De plus le Mongol possède un conditionnel, non plus unique, mais aussi plus-que-parfait et futur, seulement périphrastique. Le Burjate exprime aussi le conditionnel au moyen de la postposition le *þolbol* dérivé de *bolxo*, devenir, qu'il joint à la 3e personne de l'indicatif de chaque temps en supprimant tout suffixe personnel *alâ bolbol*, je tuerais, *alaham bolbol*, j'aurais tué. Le conditionnel qui affecte ainsi le second membre de la phrase, peut affecter aussi le premier, et alors la conjonction : *si*, *lorsque* n'est pas exprimée.

Le potentiel et le subjonctif ne forment qu'un mode ; ils s'expriment en Mongol en suffixant *za, ze* pour le présent et l'imparfait, au moyen de l'auxiliaire *bui-dza* pour les autres temps. Le Burjate emploie à tous les temps l'auxiliaire *bize, bidze*.

L'optatif s'exprime en Burjate en empruntant l'infinitif ou la 3e personne de l'indicatif futur, et en joignant *ahan*, *ehen*, participe passé de l'auxiliaire *eχo*, de là *χahan*, *xehen* ; il a le sens à la fois d'un optatif et d'un nécessitatif ; les autres temps de l'optatif se forment avec l'emploi de l'auxiliaire *belep*.

Il faut s'arrêter ici et remarquer ces deux modes : le *nécessitatif* et le *potentiel* que nous voyons poindre et que nous retrouverons ailleurs beaucoup plus marqués. Du désir de soi à la nécessité par un autre psychiquement il n'y a qu'un pas.

Le précatif s'exprime en Burjate par la désinence *tugŭi*, *tuger* qui reste invariable, mais ce mode finit par se confondre avec l'impératif.

L'impératif, simple radical à la 2e personne prend *k* à la troisième, en Burjate, tandis que le Mongol remplace par le précatif.

L'infinitif a pour indices dans ces deux langues : *xu*, *xo*, *xa*, il sert de nom verbal et se décline comme le substantif.

Le participe est en Burjate *ksi* pour le présent, *ksan* pour le passé ; en Mongol le *k* disparait.

Enfin le gérondif ou ábsolutif se termine au présent en *n* et *tsu*, et au prétérit en *gat*, *gêt*.

Le Jakute possède un potentiel dont l'indice est *aja*, un conditionnel dont l'indice est *tar*. L'impératif se forme en employant des affixes personnels distincts de ceux de l'indicatif, mode de formation que nous avons déjà remarqué en Sanscrit. Le potentiel-subjonctif n'a qu'un seul temps. Enfin cette langue possède un gérondif présent en *an*, et prétérit en *ât*, *a*, et un supin en *ary* qui ne sont que des formes déclinables de l'infinitif. Le cas absolutif a pour indice *tchtchy*.

Enfin le Turc, congénère du Yakute, possède un conditionnel qui a pour indice : *isa*, *sa*, ce conditionnel s'applique à celui des membres de la phrase qui en français est précédé de *si*, un optatif faisant fonction de subjonctif ayant pour indice *a*, un nécessitatif ayant pour indice *ly*, et un impératif qui à la seconde personne coïncide avec le radical, et qui aux autres personnes prend des désinences personnelles différentes de celles des autres modes : *alìor*, il prend, (absence de suffixe personnel) ; *alsyn*, qu'il prenne, (suffixe personnel *syn*).

Les temps absolus sont très développés en turc. L'infinitif se

termine en *maq*, *meq*. Le participe a des indices différents suivant les temps, au présent *an*, *en*, à l'aoriste *yr*, *ir*, au passé *mych*, *mich*, au parfait *dyk*, *dik*, au futur *djaq*, *djek*. Ce qui est très remarquable c'est que ce sont ces participes qui forment les divers temps de l'indicatif, en s'unissant au verbe auxiliaire *être*, ou au suffixe personnel : *alyr*, prenant, *alyr* + *ym*, je prends = prenant-je ; *almych*, ayant pris, *almychym*, j'ai pris = *almych* + *ym*, suffixe personnel, ou *almychdym* = *almych-idym*, auxiliaire *être* ; c'est un des cas de l'invasion des temps absolus dans les temps relatifs pour l'expression de ceux-ci.

Le gérondif-absolutif est très développé, et susceptible des différents temps. On y trouve le duratif *jaz-arak*, en écrivant, le parfait *jaz-ip*, en ayant écrit, un futur *jaz-idjhak*, en devant écrire, un limitatif *jaz-dik-djhe*, jusqu'à ce qu'on ait écrit, *jaz-in-djak*, jusqu'à ce qu'on écrit, *jaza-li*, depuis qu'on a écrit, un causatif *jaz-max-in*, parce qu'on a écrit.

Enfin les noms verbaux ont pris en Turc une grande autonomie, et sont susceptibles de plusieurs temps : *itmé*, l'action de faire, *it-diq*, l'action d'avoir fait, *idé-djek*, l'action de devoir faire. Ces formes suppléent à la pauvreté de l'infinitif qui n'a qu'un temps. Elles permettent aussi de pouvoir faire entrer cet infinitif avec ses compléments dans le courant de la proposition.

Nous retrouverons dans d'autres familles le nécessitatif qui vient d'apparaître.

En ce qui concerne le pronom relatif, les langues Altaïques ne s'en servent pas ordinairement. Elles le remplacent par des adjectifs-relatifs, Mandchou : *ngge*, turk, *ki*, *gi*, procédé très original ; elles le remplacent plus souvent en englobant sous forme de participes ou d'infinitifs déclinés la proposition subordonnée dans la proposition principale. Quand exceptionnellement on donne à la proposition exprimant la relation de proposition à mot une forme plus autonome, on emprunte le pronom interrogatif *tang*, *ni*, et *ikun*, Burjate *kem*, *χen*, *jun* ; turk, *kim*, *ki*.

Famille Samoyède.

Les cinq langues Samoyèdes possèdent un subjonctif et un impératif parmi les modes relatifs ; le Jurak possède en plus un

optatif. L'impératif est double, simple ou précatif ; le subjonctif se forme, confondu presque partout avec le futur.

L'indice du subjonctif qui en Kamassinsche sert aussi de futur est en Jurak et en Jenissei *nji*, *ji*, en Ostiake *ni*, *ne*, en Kamassinsche *na*, *nä*, *ta*, *dä*, *da*, *dü* ; en Kamassinsche pour le distinguer du futur on ajoute la particule altaïque *izä*.

L'indice de l'impératif précatif est en Jurak, *kar*, *gar*, *har*, en Tagwy, *kal*, *gal*.

L'indice de l'optatif en Jurak est *rawa*, *lawa*.

Enfin l'impératif à la seconde personne du singulier coïncide avec le thème verbal ; aux autres personnes ou nombres on emploie divers moyens ; en Jurak on change de longue en brève la deuxième voyelle du thème verbal de l'indicatif, *njamâ-da*, vous prenez ; *njama-da*, prenez. Par ailleurs point d'indice commun aux différentes personnes. La première a pour indice très souvent : *gu*, *ku*, *hu*, *ggu*, *ha*, *hi*, en Ostiake elle s'exprime par le futur, en Kamassinsche elle a pour indice *st*, *s*, le premier au singulier, le second au duel et au pluriel. En Kamassinsche la deuxième personne du duel a pour indice *gu*, *ga*, *gä*, *ge*, et celle du pluriel *go*. La 3ᵉ personne du singulier s'exprime au transitif par *gei*, à l'intransitif par *guwi*, au duel par le redoublement de cet indice : *gei* + *gei*, au pluriel par *ga*, *gä*, *gü*, ou *n*, suivant la même différence entre le transitif et l'intransitif.

Cette formation de l'impératif est très remarquable. Nous avons déja vu ailleurs que ce mode à la 2ᵉ personne surtout du singulier se reconnait précisément au manque d'indice modal, qu'au contraire aux autres personnes ou il emprunte d'autres modes pour son expression, ou bien il prend des indices très variés. C'est qu'autant la 2ᵉ personne de l'impératif est ancienne, fossile, autant les autres personnes sont hystérogènes. Dans quelques langues seulement elles sont primitives, comme en Indo-Européen, et alors elles se forment non par un indice modal, mais par une différenciation du suffixe personnel.

Le participe n'existe pas à proprement parler dans les langues Samoyèdes. L'Ostiake et le Kamassinsche possèdent seuls l'infinitif et le forment, le premier par le suffixe *ku*, *gu*, forme verbale, et le second par l'indice *zet* qui est un suffixe dérivant. Ailleurs l'infinitif est remplacé par le nom verbal et par le gérondif. C'est que les langues Samoyèdes se fondent tout

entières sur le substantif, le verbe, l'adjectif n'en sont que des dérivations, et l'infinitif était trop près du substantif pour pouvoir s'en distinguer nettement.

Le gérondif-supin-absolutif a une existence plus développée ; le supin a pour indice *wa*, suffixe de dérivation + *s*, et ailleurs *d*. Le gérondif 1er est en *t*, *s*, *sa*, *ya*, *si*, *ti*, *di*, le second en *b*, *bu*, *fu*, le 3e ne s'exprime que par l'allongement de la dernière voyelle de la racine, le 4e s'exprime par *le* au présent, *be le* au passé.

En ce qui concerne la relation de proposition à mot, les langues Samoyèdes emploient un pronom relatif dérivé du pronom interrogatif, et qui a deux formes, l'une pour les êtres animés, l'autre pour les êtres inanimés, ce qui prouve une fois de plus que la distinction en genres animé et inanimé est primitive, s'est conservée sur le pronom, et est bien antérieure à celle en masculin et féminin.

Groupe Dravidien.

1° *Famille Dravidienne.*

Signalons d'abord dans l'ensemble quelques particularités remarquables.

1° Le verbe, véritable substantif, se décline, non seulement dans ses modes absolus, infinitif, participe, mais aussi dans ses modes relatifs, et par là même se trouve supprimée la nécessité du pronom relatif, et se trouve exprimée la relation de proposition à mot. *Periyên* signifie : je suis grand, et prend le signe de l'accusatif, par exemple, de sorte que *periyên-ei*, signifie : *me qui magnus sum* ; *periyên-al* signifie : *per me qui magnus sum*, et *periyên-udeiya, a me qui magnus sum*. Ce phénomène ne se produit pas seulement au présent, mais à tous les temps, *nada-nd-ên*, je me promenais, *nd* est l'indice de l'imparfait, et *en* est le suffixe personnel ; *nadandēn-ei*, me qui ambulabam, *nadandēn-âl*, per me qui ambulabam ; *nadandēn-idattil*, in me qui ambulabam ; *nadandēn-ukki*, mihi qui ambulabam.

Cette déclinaison du verbe est très importante ; elle se rencontre rarement dans d'autres familles. Elle prouve que si le verbe s'est formé lentement par évolution du substantif, il peut

retourner aussi au substantif, ou plus exactement prendre les catégories substantives sans abandonner les catégories verbales.

Par ce moyen les langues Dravidiennes réalisent la contraction des diverses propositions d'une phrase en une seule proposition, sans pourtant que, comme en Mandchou, le verbe soit pour cela redevenu substantif, en passant du mode relatif au mode absolu, infinitif ou participe ; il reste au mode relatif. Partout ailleurs nous avons la déclinaison des modes absolus sous les noms de gérondif ou de supin ; ici nous avons la *déclinaison des modes relatifs*.

2° L'idée du mode manque primitivement aux langues Dravidiennes. Elle se confond avec d'autres idées ; d'abord avec l'idée du temps ; l'optatif du Tulu est une réunion de l'indice du futur avec celui du parfait. Parfait de l'indicatif *maltüde ;* futur *malpe*, *malve ;* optatif *maltüdve.*

Mais la confusion avec l'idée casuelle des substantifs est plus curieuse encore. En Tamoul le conditionnel qui suit la conjonction *si* s'exprime par le nom verbal mis au locatif : *tsheyy-il, s'il fait* signifie proprement : *dans le faire ; tshey-d-al, s'il a fait*, signifie proprement : *dans l'avoir fait ;* c'est ici l'instrumental ; en Tulu le conditionnel-subjonctif est le présent suivi de l'indice du social : *da ;* présent *malpuve*, condit. subj. *malpuve-da.*

3° Le gérondif-absolutif comme dans les langues Altaïques se dégage très nettement de l'infinitif ; il possède, comme celui-ci, tous les temps. On lui donne ici dans les grammaires pratiques le nom de *participe verbal*, tandis qu'on donne au participe celui de participe relatif.

4° Ici, à côté des modes existant ailleurs, se trouvent deux modes nouveaux très développés : le *potentiel* et le *nécessitatif*. Dans certaines autres langues, en Turc, par exemple, ils existent bien, mais ils sont des formes, non des modes du verbe ; ils se multiplient donc par tous les modes et par tous les temps ; dans les langues Dravidiennes, au contraire, ils constituent des modes véritables ; ils ne sont susceptibles que d'un seul temps. Le potentiel cependant renferme un mode potentiel absolutif formé par les particules : *oli* et *bôdu ; malpoli* signifie également *je peux faire* ou *tu peux faire.*

5° Ces langues ont distingué soigneusement partout la con-

jugaison négative de l'affirmative. Nous n'en parlons ici que pour ordre parce que nous ferons de la conjugaison négative l'objet d'une étude spéciale ; mais il faut remarquer que les formes modales diffèrent au positif et au négatif.

6° Une autre manière d'exprimer les modes en Dravidien, c'est de suffixer au verbe un substantif jouant le rôle de conjonction agglutinée ; par exemple, en Tamoul on joint *kâl*, temps, au participe relatif pour former le conditionnel *avan çeydak-kal*, s'il en faut, *nâm çollim-kak*, si nous étions. De même en Canara *banda-re*, s'il est venu ; *re* est pour *âre*, *âru*, voie, moyen. De même *uji* et *uli*, signifient : *lieu*, *place*, on peut les joindre au gérondif passé en *u*, et l'on a un conjonctif *nânadappuji*, tandis que je marchais. En Tamoul *pôdu*, *poiuda*, temps, est un procédé du même genre, *aval vanda pôdu*, quand elle veut.

Tels sont les principes qui président à la constitution des modes dans les langues Dravidiennes. Examinons maintenant quelques-unes d'entre elles.

En Canara, les modes relatifs sont, outre l'indicatif, l'impératif, le potentiel, le nécessitatif, le subjonctif. Le potentiel et le nécessitatif se forment au moyen d'un procédé nouveau, celui de verbes auxiliaires, le premier par *bahudu*, *kuduvadu*, au négatif *baradu* et *kudadu ;* un autre potentiel qui est au premier ce que *can* est à *may* en anglais a pour auxiliaire *ballenu*, *apenu* et au négatif *ariyenu* et *árenŭ*. Le nécessitatif a pour auxiliaires, avec la distinction entre le sens physique et le sens moral, *beku* et *takkaddu*, au négatif *béda* et *takkaddalla*.

Le subjonctif a pour caractéristique, *re*, *rú*, et *agyu* à l'aoriste, *hage* aux autres temps.

L'impératif a pour indice à la seconde personne *u* et aux autres personnes *ali*.

Les temps absolus se composent du participe, de l'infinitif et de l'absolutif-gérondif ; l'infinitif finit en *a*, *alu*, *alikke*. Les participes ont les temps, présent : *uva*, passé : *ida*, négatif : *adu* sans compter les temps composés. L'absolutif possède aussi le présent en *utta*, le passé en *i*, le négatif en *ade*.

Il n'y a point de pronom relatif en Canara, le participe d'un côté et de l'autre les modes relatifs déclinés les remplacent.

Les autres langues Dravidiennes suivent un système analogue.

Le Tamoul possède un conditionnel en *in*, *il*, *āl* qui n'est autre chose qu'un locatif ou un instrumental du nom verbal, un optatif qui n'est autre que le futur de l'indicatif auquel on joint la particule : *aga*, un impératif qui au singulier consiste dans la racine, et, auquel on joint au pluriel le signe du pluriel, un infinitif en *a*, *akka*, un participe qui au présent et au préterit se forme par les mêmes indices qu'à l'indicatif *gindr* et *d*, mais en y ajoutant *a*, et qui au futur se termine en *um*, enfin un gérondif-absolutif en *du* et en *i*.

Le Tulu possède un optatif qui réunit les indices du parfait et du futur, *üd* et *v*, un conditionnel-conjonctif qui réunit l'indice du duratif à un indice propre *da* ; *puv-e-da*, un impératif de formation irrégulière, un infinitif qui a pour indice *ni* auquel il joint l'indice présent *pu*, ou passé *ti* ; un participe consistant dans la jonction à la racine pour le présent de *pu*, pour le préterit de *ti*, indices qui servent ensuite pour l'indicatif en y joignant les suffixes personnels, de sorte que la conjugaison toute entière a une origine participiale, enfin un gérondif en *toudu* pour le présent et *tüdü* pour le préterit. Cette langue développe pour le négatif une conjugaison différenciée pour chaque temps et mode, tandis que dans les autres le négatif ne comprend souvent qu'un temps et un mode.

Les autres langues, le Brahui, le Craon, le Todu, le Kudagu, le Telugu, le Malayalim semblent ne posséder ni le subjonctif ni l'optatif ; quelques-unes mêmes manquent de gérondif et de participe ; toutes possèdent l'impératif.

Quant à la relation de proposition à mot, ces langues n'ont pas de pronom relatif ; elles le remplacent par le participe, ou par la déclinaison des modes relatifs.

2° *Langue Singalaise.*

Le Singalais possède un subjonctif présent, un préterit, un impératif, et de modes absolus une très riche collection : infinitif, participe, gérondif, absolutif, nom-verbal.

Il est assez difficile de dégager le sens et l'origine des suffixes qui indiquent ces modes, à cause du mélange de

racines et de suffixes sanscrits déformés, et du grand nombre de suffixes qui concourent alternativement à former le même temps ou le même mode. Ce qu'il importe de remarquer, c'est que l'absolutif se distingue ici nettement du gérondif ; le gérondif, le vrai gérondif, n'est pas celui ainsi nommé en latin, et qui n'est que l'infinitif déclinable, déclinaison qu'il se partage avec le supin, c'est le verbe qui se rapporte adverbialement à un autre verbe, comme le gérondif latin en *do*, et qui n'est ni le sujet, ni le complément de la proposition, ni le complément ou déterminant d'un substantif, mais l'action qu'il exprime est encore relative au sujet, et il n'a encore idéalement d'autre sujet que le sujet lui-même ; quand je dis : *Primus vient en marchant*, je pourrais dire encore : *Primus marchant vient*, quoique la nuance de l'idée fut ainsi changée. Mais on peut faire un pas de plus ; le verbe qualifiant adverbialement un autre verbe peut avoir un sujet autre que le sujet de ce verbe, alors on obtient soit l'ablatif absolu des latins, soit l'absolutif sanscrit ou Singalais : *Primus vient Secundus aidant*. C'est cette distinction nette entre le gérondif et l'absolutif que fait le Singalais.

En ce qui concerne la relation de proposition à mot, le Singalais ne possède pas de pronom relatif ; il tourne par le participe.

3° *Langues Khôles.*

Les modes relatifs, outre l'indicatif, sont : 1° le potentiel-optatif-subjonctif, avec indice : *Kea, ka* ; 2° le conditionnel ; ici le procédé, comme dans les langues dravidiennes, consiste à joindre au thème verbal ou *re*, suffixe du locatif, ou *te*, suffixe de l'instrumental ; au lieu de dire : *si je frappe*, on dit : *dans mon frapper*, ou *par mon frapper*, et cela à tous les temps ; 3° l'impératif consistant dans l'affixation de la 2e personne à la racine ; pour les autres personnes on emploie le subjonctif.

Les modes absolus sont : 1° l'infinitif qui en Santhal n'est que la racine, et en Mandari se forme par la suffixation de *tea*, 2° le participe qui se dédouble en *participe adjectif* et *participe substantif* ; le premier se forme en rejetant la copule *a* qui suit d'ordinaire la racine verbale, le second en suffixant au premier un *i*. Il n'y a pas de gérondif ou absolutif.

Le *dédoublement* ci-dessus est digne de remarque, et nous le rencontrons ici pour la première fois. Le participe en effet peut être employé sans se rapporter à un substantif antécédent, mais en se rapportant à un substantif qu'il remplace, ou mieux former lui-même substantif ; il répond alors à ce que nous appelons dans nos langues un *nom d'agent*, et il y a la même différence entre le *participe ordinaire* et le *nom d'agent*, qu'entre l'*infinitif* et le *nom d'action*. Le participe, comme l'infinitif dans ce cas, se cristallise de plus en plus, sort de la sphère verbale, et il entre dans la sphère nominale. Il suffit de comparer d'une part ces expressions l'*animal mangeant*, *tuer quelqu'un* et d'autre part celles-ci : *celui qui mange*, le *mangeant*, le *mangeur* ; le *tuer*, l'*action de tuer*, le *meurtre*, pour comprendre cette gradation. En ce qui concerne le participe il y a même un degré de gradation de plus, avant l'*animal mangeant* il faut mettre : l'*animal mangeant la chair*, car c'est la dernière expression qui est le point de départ : elle est le vrai participe exprimant encore l'action, tandis que dans ces mots : l'*animal mangeant*, l'action est devenue habitude, qualité, et on en est déjà au participe-adjectif, autrement à l'*adjectif verbal*, lequel faisant un pas de plus conduit au participe substantif, au nom d'agent.

En ce qui concerne la relation de proposition à mot, ces langues ne possèdent pas de pronom relatif, elles le remplacent quand l'objet est connu par le démonstratif, et quand l'objet est inconnu par l'interrogatif.

Famille Bantu.

Cette famille qui a un système si original en ce qui concerne les cas, l'expression de la relation de mot à proposition, est, sauf dans une langue, le Pongoué que nous étudierons spécialement avec soin, non-seulement très pauvre en modes, mais aussi très simple dans la manière de les exprimer.

Commençons par la langue Cafre. En dehors de l'indicatif, elle ne possède dans les modes relatifs que l'impératif, le potentiel, le subjonctif et l'optatif, parmi les absolus que l'infinitif. Elle distingue, comme nous l'avons vu dans les langues Dravidiennes déjà, soigneusement le négatif du positif.

L'impératif a tous les temps et se forme de l'indicatif en

préfixant *ma : u-tande*, tu aimes ; *ma-u-tande*, aime ; au négatif on ajoute encore *nga* et *i* ; *ma-u-nga-tandi*, n'aime pas.

Le potentiel s'exprime par la suffixation de *ga, ge, nga, nge ; di-nga-tanda*, je pourrai ainsi.

L'optatif se forme en redoublant à la fois le préfixe personnel et l'indice du potentiel *di-nga di-nga tanda*, je désire aimer.

La langue Cafre se forme un subjonctif-conditionnel analytique consistant dans la simple préposition de la préposition *ukuba*, *si*, sans aucune autre modification : *ukuba di-ya tanda*, si j'aime ; ce n'est pas morphologiquement un mode véritable.

L'infinitif est un véritable nom verbal, un substantif, et comme tel prend un des préfixes substantifs, celui qui désigne le nom d'action : *uku ; uku-tanda* signifie proprement non *aimer*, mais l'*aimer*.

Les participes consistent dans la racine verbale à laquelle on prépose les divers pronoms personnels : *di tanda*, moi aim... signifie *moi-aimant ; u tanda*, toi aim... signifie *toi-aimant ;* on ne dit pas simplement : *aimant*. Le participe négatif se forme en changeant *a* final en *i ;* et en intercalant *nge* signe du négatif *di-nge tandi*, moi n'aimant pas ; le participe passé change *a* en *le*; le passif change *a* en *eka*. Comme ces formes sont employées en y joignant un indice modal pour les différents temps de l'indicatif, il en résulte que les modes relatifs s'expriment au moyen des modes absolus et que la conjugaison est participiale : *di-tanda*, je-aimant, aimant ; *di-ya tanda* = je vais aimant = j'aime.

Les autres langues Bantou très nombreuses offrent le même système.

Mais une d'entre elles, le Pongoué présente une particularité très remarquable. Elle exprime parmi les temps le passé, parmi les modes l'impératif et le subjonctif, par une modification consonnantique initiale. Il est vrai que de plus le passé s'exprime par la préfixation de *a* et par le changement de l'*a* final en *i ; mi dyena*, je vois ; *mi a-yen-i*, je vis, l'impératif, 2ᵉ personne du pluriel, par la suffixation de *ni* ; *ronda*, aime, *rondani*, aimez, et le subjonctif par la préposition de *ga* ou *ko*, *que*, mais la mutation consonnantique n'en reste pas moins remarquable. Voici en quoi elle consiste.

La forme radicale de tous les verbes réguliers commence

par une des consonnes suivantes : *b*, *d*, *f*, *g*, *k*, *m*, *n*, *p*, *s*, *t* ; toutes ces consonnes initiales excepté l'*m* et *n* subissent une modification au *passé*, à l'*impératif* et au *subjonctif* ; le *b* se change en *ü* ou en *w*, le *d* en *l*, le *dy* en *y*, l'*f* en *v*, le *k* en *g*, le *p* en *v*, l's en *z*, le *sh* en *j*, le *t* en *r* ; en un mot toutes les ténues se changent en sonore correspondante, sauf le *t* qui se change aussi en une sonore, mais non correspondante, l'*r* ; et le *p* qui se change en la sonore mais aspirée *v* ; quant aux sonores, elles se changent en une sonore d'un autre ordre, plus faible : *b* en *ü* voyelle (la voyelle est moins forte que la consonne) le *d* en *l*, la vibrante étant plus près de la voyelle et par conséquent plus forte que la muette, ou bien le *d* s'efface dans la groupe *dy*.

Voici des exemples.

Infinitif.		*passé*	*impératif et subjonctif.*
baga,	apporter	*aüagi*	*üaga*
bena,	planter	*aüeni*	*üena*
boulia,	dire	*awouli*	*woülia*
denda,	faire	*alendi*	*lenda*
dyonga,	boire	*ayongi*	*yonga*
fala,	quitter	*avali*	*vala*
kamba,	parler	*agambi*	*gamba*
panga,	faire	*avangi*	*vanga*
souma,	descendre	*azoumi*	*zouma*
shava,	maudire	*ajavi*	*java*
tanga,	compter	*arangi*	*ranga*

Ce mode d'exprimer ces temps et ces modes est-il né *dynamique?* A-t-on, lorsque cette modification initiale a été faite, eu en vue d'exprimer tel mode ou tel temps ? Nullement, car en linguistique rien n'est volontaire ; tout ce qui est devenu dynamique a été d'abord *mécanique*.

Une phonème, voyelle ou consonne, a dû exister d'abord à ces temps et modes, modifier la consonne initiale qu'il joignait immédiatement, puis disparaître. Cette disparution a rendu dynamique, ce qui en présence de la cause de la variation n'était que mécanique.

Quel est ce phénomène? Pour le savoir consultons une langue congénère, le Ki-mbundu, et ses règles euphoniques. Dans cette langue, le phonème *n* ou *m*, la *nasalisation*, en touchant une consonne qui la suit produit sur elle les effets suivants : *mp*, *nt*, *nk*, *nx*, *ns* deviennent *mb*, *nd*, *ng*, *nj*, *nz* ; *nl* devient *nd* ; *nz* deviennent *nl*. Cette mutation est bien analogue, sinon identique, à celle que nous venons d'observer en Pongoué.

Il est probable que le même effet est provenu de la même cause. Autrefois le Pongoué avait sans doute une nasale comme indice du parfait, de l'impératif et du subjonctif ; cette nasale produisit son effet, puis disparut.

Mais l'effet ayant survécu à la cause, nous avons bien ici l'expression directe de la catégorie modale par un changement de phonème, mode d'expression que nous avons trouvé ailleurs dans d'autres catégories grammaticales.

Mais ici le mot qui a amené la variation consonnantique était non suffixé, mais préfixé.

On retrouve le même *processus* dans les langues celtiques et dans le dialecte de Sardaigne.

Dans le Celto-Breton *berv*, bouillir, mais *aba vero*, depuis qu'il bout, *kompz*, parler, mais *aba gompz*, depuis qu'il parle, la ténue se change en sonore entre deux voyelles : supposons la chute de *aba*, on pourrait dire alors qu'en Celto-Breton le subjonctif s'exprimerait par l'adoucissement de la consonne initiale ; cette chute suffirait pour rendre dynamique le procédé mécanique.

C'est, du reste, ce qui est arrivé ailleurs en Celto-Breton où le féminin s'est ainsi différencié du masculin.

Il faut rapprocher de cette mutation consonnantique initiale celle vocalique médiane que nous avons signalée en Ostiake-Ouralien, et celle aussi vocalique médiane que nous signalerons tout à l'heure pour l'expression du subjonctif dans les langues Algonquines. Dans la première, la mutation se communique aussi du parfait à l'impératif et au participe passé, où elle se renforce quelquefois à un second degré.

Il faut en rapprocher aussi une mutation vocalique que nous avons signalée quant au temps, que nous avons décrite dans notre étude sur la catégorie du temps, et qui a lieu d'une

part dans les langues Chamitiques, d'autre part dans les langues Indo-Européennes ; dans celles-ci elle est à deux degrés, et se propage dans les langues germaniques au participe passé.

Quant à la relation de proposition à mot, elle s'exprime d'abord par le pronom relatif invariable : *a*, dans les langues Bantou ; mais dans la plupart on préfixe à ce pronom l'abréviation du préfixe du substantif dominant, conformément aux règles de l'accord que nous avons énoncées dans notre travail pour la catégorie des cas.

Famille des langues Algonquines.

Nous prenons pour type de cette famille la langue Cri.

Examinons d'abord la formation de ses modes en dehors de la modification vocalique interne de la racine, puis cette modification.

L'impératif à la 2e personne du singulier se forme en retranchant la dernière lettre de la 3e personne de l'indicatif, ce qui équivaut à la réduction au thème ; le Cri suit ici la tendance générale ; dans une des conjugaisons pourtant on ajoute un *i* ; au pluriel on ajoute seulement l'indice général du pluriel : *k*.

Les troisièmes personnes coïncident avec celles du futur de l'indicatif.

La première personne du pluriel se forme en ajoutant *tân*, indice de cette personne à l'indicatif, mais à la racine.

Le conditionnel est l'indicatif auquel on a préposé *pa*. Mais chose remarquable, le conditionnel dans la proposition principale amène dans l'autre proposition commençant en français par *si* et faisant partie de la même phrase, l'usage d'un mode spécial, le *suppositif*, usité toutes les fois qu'il y a dans la proposition un *si* exprimant le futur. Ce dernier mode se forme en ajoutant *i* à toutes les personnes du subjonctif.

Cet emploi du concours de deux modes pour exprimer la phrase conditionnelle est très remarquable ; nous le rencontrons rarement, nous le signalerons pourtant un peu plus loin dans une des langues du Caucase, dans l'Hürkan. Ordinairement, tantôt c'est la proposition principale, tantôt celle commençant par *si* qui porte la marque d'un mode spécial que dans ces langues on appelle le conditionnel, tandis que l'autre reste à

l'indicatif. Ici chaque proposition a son mode distinct correspondant à l'autre, la proposition principale le *conditionnel*, la dépendante le *suppositif*.

Enfin le mode le plus remarquable et qui en renferme psychiquement plusieurs est le *subjonctif-participe-positif-éventuel*, ce dernier que nous appelerons *conjonctif*.

Quels sont ces trois modes et comment se trouvent-ils réunis ?

Le subjonctif et le participe sont connus ; quant au *positif* que nous appelons *relatif* ou *conjonctif*, il s'emploie dans ces propositions : *celui qui dit*, *celui qui est bon*, *fuis tout ce qui est mauvais*, *l'homme dont je connais le courage*, *la femme de qui je parle*. Il remplace donc l'emploi du pronom relatif. Cependant nous verrons que le Cri possède un pronom relatif *ka* ou *e*, lequel gouverne après lui le subjonctif ; mais cet emploi n'est que facultatif et on peut supprimer le pronom en mettant simplement le verbe au positif. Ce procédé est très curieux et très rare, nous l'avons déjà rencontré dans le vieil Irlandais, et nous ne le rencontrerons plus que dans une langue Nubienne, le Kunama. Ailleurs ou l'on se sert du pronom relatif pour exprimer la relation de proposition à mot ou l'on tourne par le participe ; ici, on se sert d'un moyen différent ; la relation s'exprime par la conjugaison même ; la catégorie du *mode* s'étend de la relation *de proposition à proposition* qui est son domaine ordinaire à la *relation de proposition à mot*.

Enfin l'*éventuel* est le mode employé toutes les fois que le verbe est précédé des conjonctions *quand*, *toutes les fois que* ; c'est un subjonctif avec indétermination, généralisation.

Voici maintenant comment logiquement tous ces modes se tiennent. L'éventuel n'est naturellement qu'une nuance du subjonctif. Quant au positif, exprimant la relation de proposition à mot, il est naturellement entraîné dans la sphère du subjonctif qui exprime celle de proposition à proposition ; une de ces relations peut, en effet, facilement calquer l'autre, et le sens du subjonctif s'élargissant englobe l'expression modale de toutes les relations ; nous avons vu qu'une des branches du conditionnel, le *suppositif*, s'appuie elle-même sur le subjonctif.

Reste l'identification du subjonctif et du participe. Si le subjonctif peut exprimer la relation de proposition à mot, il pourra

exprimer par là même le participe qui n'est autre chose. Mais il faut aller plus loin, dire que c'est le participe qui est antérieur et renferme le subjonctif, et voir ici un nouveau cas d'expression primitive des modes relatifs par les modes absolus. Nous avons vu ailleurs le substantif faire d'abord office de verbe, ou plus exactement l'infinitif, ou plus exactement encore le nom verbal. Ici c'est l'adjectif, ou plus exactement le *participe adjectif*, qui fait office des modes relatifs autres que l'indicatif. Dans cette famille très ancienne, c'est un état psychique très ancien qui a survécu. *Sipwatteyân*, signifie à la fois : *moi partant*, *que je parte*, et avec quelques additions, *si je pars*, *quand je pars*, *toutes les fois que je pars*, *moi qui pars*.

Le *participe*, en Cri, fait donc fonction des *temps relatifs*, de même que l'infinitif en fait souvent fonction ailleurs.

Comment s'exprime, par le moyen externe, ce participe-subjonctif et les autres modes qui en sont une modification ?

Tandis que l'indicatif se rend en faisant précéder le thème verbal d'un pronom personnel, et en le faisant suivre seulement de quelques signes du pluriel aux personnes de ce nombre, le *participe-subjonctif* à toutes les personnes et à tous les nombres emploie un procédé radicalement différent. Point de pronoms personnels ni préposés ni suffixés, mais un indice modal *yan* dans certaines conjugaisons, *man*, dans d'autres, et qui fait supposer qu'en réalité l'indice est *an* ; cet indice au pluriel ajoute le *k* signe du pluriel dans cette langue, d'où : *an* + *k*, lequel devient *ak*. A la 3e personne l'indice n'est plus *an*, mais *t*, lequel au pluriel s'adjoint l'indice pluriel *k* et devient *tjik*. Ainsi deux indices *an* pour la 1re et la 2e personnes, *t* pour la 3e. Il n'est peut-être pas inutile de dire que dans d'autres parties de la grammaire Cri *an*, *n*, apparait partout comme le signe de la relation.

Pour différencier les deux premières personnes qui seraient semblables on emploie *ân* pour la 1re et *an* pour la 2e.

Le positif se forme comme le participe-subjonctif, mais en joignant la mutation vocalique interne dont nous parlerons.

L'*éventuel* se forme en joignant ensemble le *suppositif* et le *positif*.

En quoi consiste maintenant la mutation vocalique interne, appelée *changement* par les grammairiens ?

Ce changement s'opère sur la première syllabe du verbe ou d'un mot précédant le verbe d'après les règles suivantes :

1° *â* long se change en *iya* et *eya ; âkkusiw*, il est malade ; *eyâkkusit*, lui qui est malade ; *sâkihew*, il l'aime, *siyâkihât*, lui qui l'aime.

2° *a* bref se change en *ê ; apiw*, il est là, *epit*, étant là ; *akusiw*, il est perché, *ekusit*, celui qui est perché.

3° *e* se change en *iye ; tepwew*, il crie ; *tiyepwet*, celui qui crie.

4° *i* long se change en *iye ; nipin*, il est l'été ; *niyepik*, quand c'est l'été.

5° *i* bref se change en *e*, *nipiw*, il est mort ; *nepiki*, quand on meurt ; *ituttew*, il va, *etuttet*, celui qui va.

6° *o* précédé d'une consonne se change en *iyo*, *ponam*, il fait du feu ; *piyonaman*, toi qui fais du feu.

7° *o* commençant le mot se change en *we ; otinam*, il le prend ; *wetinak*, celui qui le prend.

Quand le verbe est précédé par un signe qui sert d'auxiliaire ou de préfixe, *ki* signe du passé, *ka* signe du futur etc., c'est le préfixe et non le verbe qui subit le changement. De même si le verbe est précédé d'adverbe, c'est sur la première syllabe de l'adverbe que le changement a lieu. Enfin quand plusieurs mots de cette nature précèdent le verbe, c'est le premier de ces mots qui subit le changement.

1° *ayow*, il est ; 2° *eyât*, lui qui est ; 3° *meyo-ayat*, lui qui est bien ; 4° *ketchi-miyo ayât*, lui qui est très bien ; 5° *wa-kitchi miyo-ayât*, lui qui veut être très bien ; (*wi* devenu *wa* par le changement est une particule qui exprime la volition) 6° *eji-wi-kitchi-miyo ayât*, lui qui veut être ainsi très bien.

Dans quels cas a lieu *le changement ?*

Il a lieu 1° au *participe présent*, 2° au *suppositif*, 3° au *positif ;* 4° à l'*éventuel*, tous modes dont nous avons expliqué le sens et qui dépendent du participe.

Il ne s'emploie pas au conjonctif pur, dans son sens de conjonctif, par exemple dans cette phrase : *je partais quand tu es venu.*

Par contre, il s'emploie en dehors de la sphère participiale, partout où il y a généralisation, indétermination, par exemple dans ces phrases : *où tu es ordinairement*, *toutes les fois que je lui parle*, *je ferai comme je voudrai.*

Il en résulte que *le changement est le signe par excellence du subjectif* dans les temps relatifs, du subjectif pur, celui qui n'a pas trait à une action réelle, individuelle et faite.

Comment s'explique morphologiquement le changement ?

Cette explication est difficile. Psychiquement, on conçoit bien la dépendance par une altération phonique du verbe dépendant, et cette expression de la dépendance par une mutation de phonème est bien le procédé, la sensation actuelle.

Mais quelle a été l'origine ? Y a-t-il eu simple développement, brisement de son, ou bien influence primitive d'un mot vide préfixé qui aurait ensuite disparu ?

Le système du développement pourrait se soutenir, quoiqu'il ait l'inconvénient de faire intervenir directement l'influence psychique, si l'on n'était frappé par le retour du phonème *i* quand même la voyelle radicale ne contient rien qui lui ressemble ; *â* long devient *ia*, *iya* ; *a* bref devient *ê* = *ai* ; *e* bref devient *ie*, *iye*, et même *o*, *iyo*. Donc partout introduction d'un *i*. Le changement n'est donc, en réalité, que l'introduction d'un *i* dans la première syllabe du radical. C'est un *infixe*.

Mais cet infixe n'a pu apparaître tout-à-coup, et être placé volontairement, car rien n'est volontaire dans les langues. D'ailleurs l'expérience de la linguistique, et surtout l'observation des langues Malaises, nous a appris que les infixes ne sont que des préfixes marchant en avant et pénétrant dans la racine. Pourquoi ne serait-ce pas le cas ici ? Le Cri aurait marqué son participe-subjonctif par la préfixation d'un *i*, phonème pénétrant, qui de sa place avant la consonne aurait passé après. Quel serait cet *i* préfixe ? Un mot vide, comme *ka*, *ki* et les autres préfixes temporaux du Cri, soit ayant autrefois été plein, soit ayant toujours été vide.

Mais ce n'est qu'une hypothèse. Pour nous, cette hypothèse concorde avec un système général que nous avons émis ailleurs et qui consiste à dire que certaines langues arrivent à exprimer leurs catégories par une simple mutation phonique, mais que cette mutation a eu pour origine l'action périphonique d'un mot vide disparu depuis.

Peut-être le mode vide ne serait-il pas ici un mot vide spécial, et voici comment l'*i* aurait pris naissance. Nous savons que, tandis que l'indicatif prépose à toutes les personnes le

pronom personnel, le *participe-subjonctif* n'en fait rien, mais tandis que l'indicatif ne suffixe pas, suffixe un indice modal : *mân*, *yân*, de telle sorte que le verbe se trouve raccourci au commencement, allongé à la fin. On a sans doute avant de perdre l'indice personnel préfixé, pris l'indice modal suffixé ; le centre d'équilibre se déplaça, le poids du mot se dirigea vers la fin, et les pronoms préposés s'oblitérèrent, puis tombèrent. Or ces pronoms, *ni*, *ki* finissent par *i* ; cet *i* a pu survivre quelque temps, puis en disparaissant de sa place, entraîné par le déplacement d'équilibre du mot, pénétrer dans la racine après sa première consonne.

Groupe des langues du Caucase.

L'Abchaze n'a pas de pronom relatif et on tourne par le participe *a-gfui sara i-z-blua* = la maison je elle-je-brûlant = la maison que je brûle.

Les modes relatifs sont dans cette langue 1° le conditionnel ayant pour indice *ir*, 2° le *consécutif*, *ir* + *in*, 3° l'optatif *in-da*, 4° le subjonctif *ir-tsi*, 5° l'imaginatif *iz*, *shfa*, 6° l'impératif qui à la seconde personne coïncide avec la racine, et qui à la 3ᵉ ajoute *aït*. Quelques-uns de ces modes demandent explication.

L'*imaginatif* signifie : *comme si*, suivi du verbe : *si-bl-iz-shfa* = comme si je brûlais ; c'est la première fois que nous rencontrons ce mode.

Le *consécutif* est le correspondant du conditionnel, il se place là où en français nous plaçons le conditionnel, tandis que le conditionnel se place où nous mettons l'indicatif avec *si* : condit. *si-bl-ir*, si je brûlais, conséc. *si-bl-ir-in*, je brûlerais.

Il faut remarquer que l'indice *ir*, *ij* est le *substratum* commun de presque tous ces modes.

Parmi les modes absolus, les participes sont nombreux, ils ont pour indice commun la préfixation de *i* à la racine ; puis chaque temps se termine par un suffixe différent, ressemblant, mais non toujours identique à ceux de l'indicatif ; cette langue possède aussi un gérondif.

L'Aware n'a pas non plus de pronom relatif. Il possède pour modes relatifs ; en dehors de l'indicatif 1° deux formes de con-

ditionnel, 2° un *consécutif*, nous venons de voir le sens de ce terme, 3° un optatif, 4° deux impératifs, et pour modes absolus, 1° le participe, 2° le gérondif, 3° l'infinitif terminé en *ze*.

Chacun de ces modes, du moins les modes absolus et le conditionnel, sont susceptibles des temps nombreux et surdéterminés de cette langue.

Le Kazikumük manque aussi de pronom relatif. Il possède pour modes relatifs : 1° le potentiel, l'optatif, le conditionnel, le *consécutif* et l'impératif. Le conditionnel et le consécutif seuls sont susceptibles de divers temps. Les temps absolus sont un grand nombre de participes, et des gérondifs. L'infinitif est la racine même.

L'Hürkan qui manque de pronom relatif a pour modes relatifs, outre l'indicatif, le conditionnel, le *consécutif* et l'impératif. Le conditionnel mérite d'attirer notre attention.

Il y a trois conditionnels en Hürkan, le 1er en *li*, indique la condition réelle ; le 2e en *lilli* = *li* + *li*, la condition possible, le 3e en *lilla*, la condition supposée possible ; l'indice fondamental *li* s'ajoute à la forme du futur de l'indicatif ; le consécutif a pour caractéristique *sh*.

Voici des exemples de ces 3 conditionnels qui en préciseront le sens : 1er condit. *Si j'étais riche, je vous donnerais de l'argent ;* 2e condit. *si cela ne m'avait pas plu, je n'aurais rien acheté ;* 3e condit. *si je crains les sangliers, je ne les crains pas plus que toi.* On voit que les nuances sont assez délicates.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

DE LA PRIÈRE CHEZ LES HINDOUS.

ELOGE DE RĀMA PROTECTEUR

HOMMAGE AU VÉNÉRABLE GANEÇA.

De ce mantra composé en l'honneur de la protection de Rāma le Vénérable, le Ṛṣi est Budhakauçika ; la devatā est Rāmacandra (l'époux) de la vénérable Sītā, le mètre est l'anuṣṭub. La Çakti (est celle) de Sītā. Le poteau (est celui) du vénérable Hanuman. Le viniyoga (c.-à-d. l'emploi de formules liturgiques ?) est celui de l'éloge de Rāma-Protecteur. Puis, vient la méditation. (Appuyé) sur les bras et les genoux (1), qu'on médite sur celui qui porte un arc et des flèches, qui repose sur un siège fait de lotus entrelacés, sur celui qui est vêtu d'une robe (de soie) jaune, dont les yeux brillent comme la feuille de jeunes lotus, sur l'Apaisé, dont le regard se repose en contemplant le lotus du visage de Sītā appuyée sur son cœur aimant, (qu'on médite) sur Celui qui ressemble au nuage, qui est tout étincelant de bijoux, qui porte les cheveux enroulés, qu'on médite sur Rāmacandra. Telle est la méditation.

1.

(Tout en méditant sur) la vie du protecteur de Raghu, qui s'étend au-delà de cent kotis, dont les syllabes (c.-à d. celles qui composent son nom) détruisent chacune (prise à part) les grands maux des hommes (ou leurs plus énormes forfaits car le terme pâtaka peut fort bien s'entendre d'une chute morale),

(1) C'est sans doute une prosternation analogue à celle en usage parmi les Siamois, et qui consiste à se tenir immobile ou à ramper sur les genoux et les coudes.

2.

En méditant sur Râma qui est sombre comme le lotus noir, dont les yeux brillent comme le lotus, qui est accompagné de Sītā et Lakṣmaṇa ; qui a pour diadème une tresse de cheveux,

3.

(Tout en méditant) sur celui qui tient à la main une épée, un arc, un carquois et des flèches ; qui détruit les Rodeurs nocturnes qui, en se jouant (avec sa Mâyā), se manifeste pour la sauvegarde du monde, lui, l'Eternel, lui, le Seigneur,

4.

Que le sage récite la Protection (1) de Rāma, (cette formule) détruit le mal et réalise tous les désirs. (Ici commence cette prière appelée protection de Rāma). Que (2) le descendant de Rāghu me protège la tête et le fils de Daçarathā le front.

5.

Que le fils de Kausalyā (3) me protège les yeux ; et l'ami de Viçvamitra les oreilles ; qu'il me protège les narines, lui, le Protecteur des sacrifices et la bouche, lui, l'ami de Saumitri (surnom de Laksmana).

6.

Qu'il me protège la langue, lui qui est un trésor de science, et la gorge, lui qu'honore Bharata ; les épaules, lui qui a des armes divines qu'il me les protège, ainsi que les bras, lui qui rompt l'arc de Çiva.

7.

Les mains que l'époux de Sītā me les protège, et le cœur lui qui l'emporta sur le fils de Jamadagni ; qu'il me protège le milieu (du corps) lui le Dompteur (des ennemis) ; et le nombril lui qui cherche un asile près de Jāmbavada.

(1) C'est ce qu'ailleurs on appelle Cuirasse.
(2) Suit la série des noms donnés à Rāma.
(3) Epouse de Daçaratha.

8.

Que le maître de Sugrīva me protège les hanches, qu'il me protège les cuisses, lui, le chef de Hanuman ; les reins, que le meilleur des Raghus me les protège, lui, le destructeur de la race des Rakṣas.

9.

Qu'il me protège les genoux celui qui bâtit le pont ; qu'il me protège les jambes, lui, le meurtrier de Daçamukha (Ravana qui avait dix bouches et dix cous), les pieds qu'il me les protège, le protecteur de Vibhīṣaṇa (frère de Kubera et de Ravana que Rama installa comme gouverneur de Laṇkā) ; puisse Rāma me protéger tout le corps.

10.

Cette Protection (c.-à-d. cette formule protectrice), accompagnée de la force de Rāma, l'homme vertueux qui la récite vivra très longtemps, il aura des enfants mâles, il sera heureux, victorieux et bien discipliné.

11.

Les êtres (malfaisants) qui rodent invisibles dans les enfers, sur la terre, au milieu des airs, ne pourront t'apercevoir (ni, par conséquent, te nuire) si tu es protégé par les noms de Rāma.

12.

« O Rāma ! ô Rāmabhadra ! ô Rāmacandra ! » l'homme qui pense (à ces invocations) échappe à la glu du péché : le bonheur et la délivrance, il les obtient.

13.

Celui qui porte, dans ce monde, à son cou, la Protection du nom de Rāma faite d'un seul mantra, aura entre les mains tous les succès.

14.

Celui qui médite sur cette cuirasse de Rāma, nommée Vajra-Panjara, ne sera jamais entravé dans l'exercice de son autorité ; il obtiendra partout les acclamations du triomphe.

15.

De même que Hara (le destructeur = Çiva) revéla, dans un songe, cette Protection de Rāma : ainsi Kauçika (Viçvamitra) le sage, en s'éveillant, le matin, la consigna par écrit.

16.

Le jardin de délices planté de kalpās, le Virâma (la Cessation) de tous les maux, la Félicité des trois mondes (c'est) Rāma, le vénérable Rāma, notre Seigneur.

17.

(Il est deux héros) jeunes, aimables, délicats, puissants ; ils ont de grands yeux de lotus, ils sont vêtus de peaux d'antilopes noires et de haillons (probablement de lambeaux de peaux d'antilopes).

18.

Ils se nourrissent de fruits et de racines, (ont les sens) domptés, ils pratiquent l'ascétisme et la continence. Ce sont les 2 fils de Daçaratha, les 2 frères Râma et Lakṣmaṇa.

19.

Refuge de tous les êtres, excellents archers, destructeurs de la race des Yaksās, qu'ils nous protègent, eux les meilleurs des Raghus.

20.

Armés d'arcs merveilleux et toujours bandés, pourvus de flèches et de dards rapides, qui ne manquent jamais leur but, que Rāma et Lakṣmaṇa me précèdent sans cesse, quand je voyage, et qu'ils me protègent.

21.

Armé de toutes pièces, revêtu de sa cuirasse, pourvu de son épée, de son d'arc et de ses flèches, que Rāma, plein de jeunesse, s'avance avec Lakṣmaṇa, lui notre amour et qu'il nous protège.

22.

Lui Rāma, le fils de Daçaratha, héros qui a pour compagnon Lakṣmaṇa, lui, le fort Kākutstha, le brave, le riche, fils de Kausalyā, le meilleur des Raghus,

23.

Il est l'objet de la connaissance du Vedanta, c'est le maître du sacrifice, le meilleur des héros d'autrefois, le bien-aimé de Jānakī (Sītā) le Vénérable, lui dont l'héroïsme est sans mesure.

24.

Celui qui récite perpétuellement ces invocations, plein de dévotion pour moi et plein de foi, obtiendra des faveurs plus grandes que par le sacrifice du cheval : il n'en saurait douter (d'autant que c'est moi Rāma qui l'en assure).

25.

Rāmá, au teint sombre comme la feuille de la Dūrvā, (Rāma) aux yeux de lotus, vêtu d'or, les hommes retenus dans ce monde ne peuvent l'invoquer par ses noms divins.

26.

Rāma, l'aîné de Lakṣmaṇa, le meilleur des Raghus, l'époux de Sītā, le beau Kāthutstha, Océan de compassion, receptacle des qualités, le bien-aimé des Brahmanes, le Vertueux, l'Indra des rois, le véridique, le fils de Daçaratha, le noir, dont la forme est l'apaisement, je le célèbre, lui, la joie des mondes, l'ornement de la race de Raghu, le neveu de Raghu, lui, l'ennemi de Rāvaṇa.

27.

A Rāma, à Rāmabhadra, à Rāmacandra, au sage, au protecteur de Raghu, au Protecteur, à l'époux de Sītā, hommage.

28.

Vénérable Rāma, Rāma, la joie de Raghu, Rāma, Rāma, vénérable Rāma, l'aîné de Bharatá, Rāma, Rāma ; vénérable Rāma, Rāma, sois mon asyle, ô Rāma, Rāma.

29.

Je refléchis, dans mon âme, aux pieds du vénérable Rāmacandra ; les pieds du vénérable Rāmacandra, je les célèbre dans mes chants ; les pieds du vénérable Rāmacandra, je les salue de la tête ; les pieds du vénérable Rāmacandra, je les prends pour asile.

30.

Rāma est ma mère ; mon père est Rāmacandra, mon Seigneur, c'est Rāma ; j'ai pour amante Rāmacandra ; Rāmacandra est tout pour moi, lui, le compatissant, je n'en connais point d'autre, non je n'en connais pas, je n'en connais pas.

31.

Celui qui place à sa droite Lakṣmaṇa, à sa gauche la fille de Janaka (Sītā) et devant lequel marche Hanuman (le roi des singes), je le vénère, lui (1) le fils de Raghu.

32.

C'est la joie des mondes, il est magnanime sur le champ de bataille, ses yeux ressemblent au lotus, il est le protecteur de la race de Raghu, son extérieur est plein de compassion, ses actes de douceur ; tel est le vénérable Rāmacandra, je me réfugie en lui.

33.

Celui qui est prompt comme la pensée, plus vite que le vent, qui est maître de ses sens, le meilleur des sages, le fils du Vent (Hanumān), le chef de l'armée des singes, le courrier du vénérable Rāma, je me réfugie vers lui.

34.

Celui qui doucement, de sa voix douce, murmure : « ô Rāma, Rāma » perché sur un rameau (de l'arbre) de poésie, Valmiki, le rossignol, je le salue.

(1) m. à. m. la joie de Raghu.

35.

Celui qui écarte les maux, qui amène toutes les félicités, qui réjouit les mondes, le vénérable Rāma, je l'honore de plus en plus.

36.

Le cheval qui (émet) la semence des êtres, qui produit d'heureux évènements et qui jette l'épouvante parmi les messagers de Yama (le Dieu de la Mort), c'est le cri : « Rāma, ô Rāma. »

37.

Rāma, la perle des rois, triomphe toujours ; Rāma le maître de Ramā (1) (la joie), je l'honore ; la troupe des rôdeurs de nuit (des Rāṣasas) a été détruite par Rāma ; à Rāma, hommage. Il n'est point d'asile préférable à Rāma, je suis l'esclave de Rāma : que ma pensée se liquéfie en Rāma ; ô Rāma, sauve-moi.

38.

« ô Rāma, Rāma, Rāma » je me plais dans Rāma qui réjouit l'âme ; le nom de Rāma vaut mille noms, dans une bouche vertueuse.

Tel est l'éloge de la Protection du vénérable Rāma, composé par le budha (le sage) Kauçika. Hommage au vénérable Rāmacandra et à la vénérable Sītā (son épouse).

NOTES.

Cet éloge ou hymne en l'honneur de Rāma, héros déifié du Rāmāyana est précédé d'une note liturgique ou de ce que nous appellerions, d'une façon plus précise, d'une rubrique destinée à indiquer l'usage de cette prière qui ne commence à proprement parler qu'à la stance 4e. Le pont dont parle le v. 9 est celui qui reliait Lankā (Çeylan) à la terre ferme et que Rāma construisit pour délivrer Sītā des mains de Rāvana son ravisseur. Dans les rochers qui se trouvent entre cette île et le Continent, les Cingalais s'obstinent toujours à voir les vestiges des piles de ce pont que les géographies désignent sous le nom de pont d'Adam.

Le Vajra Panjara (littéralement boîte ou cage à tonnerre) du v. 9 est aussi le nom d'une prière à Durgā (l'Inaccessible). Le vers 15 signifie simplement que

(1) Jeu de mots.

Civa révéla cette prière à Viçvamitra pendant son sommeil et que celui-ci, à son réveil, le matin, la transcrivit.

L'arbre nommé Kalpa porte tous les fruits que l'on désire : le jardin de délices dont parle le v. 16 et à qui l'on compare Rāma en est planté.

Comme on le voit à partir du v. 17, on associe souvent Lakṣmana aux louanges de son frère Rāma.

Le v. 24 est placé dans la bouche de Rāma lui-même qui vient garantir de sa parole à ses fidèles la vertu de cette prière composée en son honneur.

Au vers 30 nous lisons des expressions que nous avons déjà vues dans le Chant des Pandavas v. 28. Rāma, comme alors Viṣṇu, est une mère, un père pour le fidèle, il est de plus « une amante » pour lui : expression dont le pittoresque n'echappera, sans doute, à personne. Puis le poéte se résume de la même façon que la 1re fois et dit : « Rāma est tout pour moi », avec la même conviction qu'il affirmait que Viṣṇu était tout pour lui ; c'est que Viṣṇu et Rāma sont tout un à ses yeux.

Le v. 33 est consacré, non plus à Rāma, mais à son auxiliaire Hanumān, le roi des singes, qui l'aida de ses troupes à conquérir Lankā.

Le v. suivant, adressé à Valmikī, ressemble à une fleurette, perdue au milieu de buissons assez souvent épineux et presque toujours dépourvus de couleur et de parfum : à ce titre, il mérite d'être signalé au passage.

Le cheval qui émet la semence des êtres (v. 36) est célèbre dans le Rig-Véda où il est identifié au nuage qui laisse tomber une pluie fécondante. Ici ce n'est plus qu'une invocation : « ô Rāma », mais une invocation puissante et voilà pourquoi on la répète si fréquemment.

Huitain en l'honneur de Rāma.

Au vén. Ganeça, hommage.

1.

Je révère celui qui est merveilleusement beau, le destructeur du Mal universel, la joie de ses dévots, Rāma, l'Unique.

2.

Celui qui est orné de cheveux roulés en tresse, qui anéantit le Mal universel, qui sauve du péril ses dévots, je l'honore, lui, Rāma, l'Unique.

3.

Celui qui dévoile (aux hommes) sa propre essence, le Miséricordieux, le Destructeur des naissances, toujours propice et sincère, je l'honore, lui Rāma, l'Unique.

4.

Celui dont le monde est le développement, qui ne manifeste point sa réalité dans le monde matériel, qui est sans forme et sans imperfections (ou infirmités), je l'honore, lui Rāma, l'Unique.

5.

Celui qui n'a point d'extension matérielle, ni de différences, ni de souillures, ni de maladies (ou infirmités), qui se manifeste uniquement sous la forme intellectuelle, je l'honore, lui Rāma, l'Unique.

6.

Celui qui est la barque (à l'aide de laquelle on traverse) l'Océan des naissances, qui est un corps parfait (c.-à-d. immatériel !), une mine de qualités, le Miséricordieux, je l'honoré, lui, Rāma, l'Unique.

7.

Dans mes poésies, mes chants, par d'éclatants hommages inspirateurs de la grande sentence, le Brahma suprême qui pénètre tout, je l'honore, lui Rāma, l'Unique.

8.

Celui qui procure la félicité, le bonheur, qui coupe (le fil de) la série des naissances, qui dissipe l'erreur et guide la volonté, je l'honore, lui, Rāma, l'Unique.

9.

(Le fidèle) qui récite ce huitain, composé par Vyāsa en l'honneur de Rāma, (huitain) fort artistement fait et très sacré, ou qui l'entend réciter obtient d'abord la science, la joie, une grande félicité, une gloire sans limite ; puis, lorsque son corps est détruit, il atteint la délivrance (finale.)

Tel est le huitain composé en l'honneur de Rāma, par le vénérable Vyāsa.

NOTES.

Cet octain est en l'honneur du même Rāma qualifié d'Unique, c.-à-d. Celui qui n'a pas de second ou qui n'est pas deux ; on reconnaît la doctrine védantique de l'advaita, de la non-dualité. La « grande sentence » dont il est question au v. 7 est celle qui résume tout ce système philosophique : « Tu es cela » tvam asi tad.

« L'Océan des naissances » du v. 6 et « la forêt des naissances » que l'on rencontrera au 1[er] vers de l'hymne suivant sont les images dont les Hindous se servent le plus volontiers pour indiquer le grand nombre de transmigrations successives par lesquelles il faut passer avant d'arriver à la délivrance finale : ces naissances, ils les disent multiples comme les arbres de la forêt ou les flots de la mer. Ils sont travaillés de l'impérieux désir de voir l'existence actuelle devenir la dernière de toutes ; ils n'aspirent qu'à mourir le plus tôt possible et pour de bon ; reconnaissons avec eux que finir pour recommencer n'est pas toujours gai ; ici, heureusement, ils n'ont que la peur pour tout mal.

Eloge de Rāma, composé par Indra.

Hommage au vénérable Ganeça.

1.

Indra dit : Je révère sans cesse Rāma qui brille comme le lotus, dont la gloire est (flamboyante) comme l'incendie qui dévore la forêt des naissances, dont la merveilleuse beauté pénètre le cœur de Bhavānī (Pārvatī ou Durgā, l'épouse de Çiva) la cause de l'être et du non être, qui possède l'être et les autres (qualités).

2.

Lui, la cause unique de la cessation des maux nombreux (éprouvés autrefois) par la troupe des Surās (des Dieux), dont le corps est semblable à celui des hommes, qui n'a point de corps, qui est digne de louanges, le Maître suprême, qui a pour forme la joie suprême, lui, l'aimable, le Seigneur, le chef Rāma, je l'honore, lui qui anéantit les fardeaux.

3.

Lui qui procure une félicité sans mélange à ceux qui vont à lui et vers qui il va ; qui est signalé comme le destructeur de

tous les maux pour ceux qui vont à lui, qui peut être gagné par l'amour des chefs des yógins (des ascètes), par le yoga (1) (l'ascétisme) et les austérités, lui, l'ami du chef des singes (Hanuman), Rāma, je l'honore.

4.

Lui qui s'éloige de ceux qui participent au bhoga (c.-à-d. au plaisir des sens) et qui se tient près de ceux qui participent au yoga (l'union intime avec Dieu que procure l'ascétisme) ; lui, la racine de la béatitude et de la pensée, le chef des Rāghus, qui a pour mère la fille du (roi du) Videha, je recours à lui.

5.

Accompagné de toutes les Illusions du grand Yoga, tu te plais, ô Maître, à te donner les dehors d'un homme et à imiter ses actes ; ceux qui ont les oreilles remplies du récit des jeux de ta félicité, éprouvent dans ce monde un bonheur perpétuel.

6.

J'étais jadis enivré des vapeurs de l'orgueil, je n'avais pas l'idée de la supériorité du maître de tous les Védas ; aujourd'hui, grâce au lotus de tes pieds, (tout) souverain des trois mondes (que je suis), (j'ai senti) tout mon orgueil se dissiper.

7.

Lui qui est ravissant avec ses colliers et ses bracelets de perles étincelantes, qui consume les troupes des Asuras (des dénions) fardeaux (2) de la terre, lui dont le visage (brille) comme la lune de l'automne et les yeux comme le lotus, lui, terme de difficile accès, je l'honore, le chef des Rāghavas.

8.

Lui le maître suprême des Dieux, qui est beau comme le

(1) Le Yoya est l'Union avec Dieu, fruit de l'ascétisme.

(2) Expression qu'on trouve aussi dans Homère. V. le discours d'Achille à Thétis sa mère. Et Racine : ... « de la terre *inutile* fardeau. » (Le mot inutile est de trop).

Nīlānga et le bleu manguier, qui, en détruisant les Rākṣas, les Virādhas (et autres démons) a rendu la paix au monde, lui qui est ceint du diadème etc., lui qui reçoit des offrandes de toute antiquité, je l'honore, lui Rāmacandra, le roi des Raghus.

9.

Lui qui seul s'assied sur un trône éblouissant à la base, comme l'éclat de dix millions de lunes et qui y fait asseoir Sītā, lui dont le teint a les chatoiements de l'or et brille comme une série d'éclairs, Rāmacandra (Rāma-Lune) je le vénère lui qui écarte des multitudes de maux.

Tel est, dans l'histoire du vénérable et du sublime Rāma, au livre du combat, l'éloge de Rāma, composé par Indra.

NOTES.

Indra composa lui-même cet hymne en l'honneur de Rāma : nous l'avons déjà vu prononcer l'éloge de Lakṣmī (hymne XI). Ce n'est plus alors le roi des Dieux, c'est l'humble serviteur de la divinité dont il se constitue le panégyriste : il ne ménage pas l'éloge, comme on a pu le constater déjà et comme ce nouvel hymne nous le prouve une fois de plus.

Au vers. 2 nous voyons que Rāma dont le corps ressemble au nôtre, n'a pas de corps : le poéte veut dire peut-être que le corps de ce Dieu n'est qu'une pure apparence, qu'une illusion « māyā », suivant l'expression favorite des écrivains de l'Inde. On comprend alors qu'il puisse être incorporel avec ce corps ou plutôt ce semblant de corps. Le v. 5 justifie cette interprétation : « Tu te plais, ô Maître, à prendre l'apparence d'un homme, etc. »

La note morale, nous l'entendons clairement au v. 4., lorsqu'on nous dit que Rāma n'aime pas ceux qui s'adonnent aux plaisirs sensuels, tandis qu'il réserve ses faveurs pour ceux qui pratiquent la doctrine du renoncement.

Le v. 6. est particuliérement intéressant. Indra parle des enivrements de l'orgueil dont il fut autrefois victime et qu'il a vus se dissiper, grâce à Rāma. Voilà certes une confession qui ne manque pas de piquant, dans la bouche d'un Dieu. Cela démontre avec quelle facilité les Hindous sacrifient les divinités, les unes aux autres.

Eloge de Hastamalaka.

Hommage au vénérable Ganeça.

1.

Qui es-tu, enfant, de qui es-tu fils ? d'où viens-tu, quel est ton nom ? Où vas-tu ? Réponds-moi, enfant, par amitié pour moi, pour grandir ma joie.

2.

Hastāmalaka dit : Je ne suis point un homme, ni un dieu, ni un Yaksas, (je ne suis) ni Brahmane, ni Kṣatriya, ni Vaiçya, ni Çudra. Je ne suis ni disciple, ni maître de maison, ni bhikṣu ; je n'ai point pour forme la connaissance de moi-même.

3.

La cause de l'activité, de l'esprit, de l'œil et des autres (organes), l'être qui rejette toute condition (ou mode d'existence ?) qui, semblable à l'éther, est, comme le soleil, le principe de l'activité des mondes ; qui a pour forme l'appréhension éternelle, c'est moi, l'ātman.

4.

Celui sur qui s'appuient, dans leur activité, le manas, l'œil et les autres (organes), caractérisés par le manque de connaissances exactes, (l'être) qui a pour forme propre l'intelligence éternelle, qui ressemble à la chaleur du feu, l'Unique, l'Inébranlable qui a pour forme l'appréhension éternelle, c'est moi, l'ātman.

5.

L'image du visage qui se reflète dans un miroir, si on la considère en dehors du visage n'est pas une réalité ; il en est ainsi de l'âme individuelle qui jette une fausse lumière dans l'esprit : la réalité a pour caractère propre l'appréhension éternelle et c'est moi, l'ātman.

6.

De même que, dans l'absence de miroir et l'extinction de tout reflet, le visage demeure seul, sans fausse apparence ; de même, loin de l'intelligence (qui lui sert de miroir), l'être qui (demeure seul) sans plus donner de reflet et qui a pour caractère propre l'appréhension éternelle, c'est moi, l'ātman.

7.

Celui qui, distinct du manas, de l'œil et des autres (organes

est) le manas, l'œil et les autres (organes) du manas, de l'œil et des autres (organes), qui a pour forme spéciale d'être inaccessible au manas, à l'œil et aux autres (organes).... celui-là etc., c'est moi, l'ātman.

8.

Celui qui seul brille par lui-même, dont l'intelligence est pure, qui a pour nature personnelle la lumière en dehors même des intelligences (qui la reflète), de même que la lumière (du jour) qui pénètre l'eau d'un vase (existe en dehors de cette eau qui la reflète), celui-là etc., c'est moi, l'ātman.

9.

Comme le soleil, lumière d'yeux multiples, brille et du même coup fait briller tout l'univers, ainsi l'être qui, seul (de soi-même) lumineux, illumine à la fois toutes les intelligences, celui-là, etc., c'est moi, l'ātman.

10.

De même que l'œil perçoit les formes quand Vivaçvat (le soleil) les éclaire, et que ce n'est point Vivaçvat qui les perçoit, bien qu'il les illumine ; ainsi le regard (le jivātman), éclairé par l'ātman (le paramātman), perçoit les reflets (et non le paramāt man pour qui la réalité seule existe et qui seul sait la distinguer de son image), cet être, etc., c'est moi, l'ātman.

11.

Comme le soleil, dans les eaux agitées, se multiplie à l'infini et que même dans les eaux calmes il parait se dédoubler, bien qu'il ne soit qu'un, de même l'ātman (suprême) dans les intelligences variées et distinctes, (parait se multiplier à l'infini) bien qu'il soit unique... cet être etc., c'est moi, l'ātman.

12.

De même que le soleil parait enveloppé de nuages et privé de son éclat à l'insensé dont la vue est couverte d'un brouillard,

de même l'être (suprême) semble chargé de liens aux yeux de l'insensé, celui-là etc., c'est moi, l'ātman.

13.

Celui que tous les êtres ensemble ne sauraient atteindre, l'Unique, celui qui, répandu dans tous les êtres, est toujours pur comme le ciel (sans nuages) et naturellement limpide, celui-là etc., c'est moi, l'ātman.

14.

— Comme les perles se multiplient dans l'Océan, ainsi, tu te multiplies dans les pensées (individuelles). ô Viṣṇu, tu t'agites dans les êtres divers, comme dans l'eau s'agitent les rayons de la lune.

15.

Tel est l'éloge du discours de Hastāmalaka ; le vénérable brahmane Çankara en est l'auteur.

NOTES.

Hastāmalaka, la devatā de cet hymne est interrogé par Çankara, sans doute, sur son nom, sa naissance etc., etc. v. 1. Il répond en déclarant d'abord ce qu'il n'est pas : « Je ne suis ni un homme, ni un Dieu, etc. » v. 2. Puis il se dit l'ātman, mais l'ātman suprême ou paramātman, par opposition aux jivātmans ou âmes individuelles qui ne sont que ses reflets. Cet hymne n'est que la définition de cet ātman suprême. Le style de Çankara n'est pas toujours très clair, cela tient surtout à cette philosophie de l'Inde, où le vague tient une si large place, même lorsque son langage semble le plus concret.

Nous voyons au v. 5 que l'âme individuelle ou jivātman n'existe pas ; en réalité, c'est une illusion, le reflet de l'âme suprême que le poète compare à un homme qui contemple son image dans un miroir.

L'âme suprême, nous l'avons déjà vu plus haut, possède à un degré éminent les qualités des êtres individuels qui ne vivent que par elle et à qui elle demeure inaccessible : c'est ce qui ressort assez clairement de la stance 7.

V. 10. Le soleil nous permet de voir les êtres à l'aide de sa lumière, mais il ne les perçoit pas lui-même. Ainsi l'âme suprême qui ne tient compte que de la réalité, c.-à-d., au fond, que d'elle-même, puisqu'elle seule existe, donne aux âmes individuelles la vertu de connaître les objets qui, comme elles, ne sont que des illusions, de pures apparences. Telle est la doctrine du Vedantisme que nous voyons exposée dans cet hymne et même tout le long de ce recueil.

Au v. 12, on voit que si parfois l'on donne à l'Ame suprême un corps et si on

la croit, par conséquent, emprisonnée dans les liens de la matière, comme l'âme de chacun de nous, c'est en vertu de l'erreur qui porte l'insensé à couvrir le soleil du brouillard dont seuls ses yeux sont couverts. Qu'on sache bien (v. 13) que le Paramâtman est un astre sans taches qui brille dans un ciel toujours pur.

Au v. 14. L'interlocuteur du Dieu (Viṣṇu sans doute), incarné sous les traits du jeune Hastâmalaka, reprend la parole et célèbre ses louanges.

La Guirlande aux 5 perles.

Au vénérable Ganeça hommage.

1.

Méditons toujours le Véda ; observons scrupuleusement les rites qu'il prescrit ; honorons le Maître par l'observance fidèle des préceptes ; ne songeons nullement à faire des sacrifices dans des vues intéressées. Eloignons-nous de l'Océan des péchés ; évitons soigneusement les défauts, afin de contribuer au bonheur des êtres ; poursuivons résolument la possession de l'âtman ; sortons en toute hâte de nos demeures.

2.

Fréquentons les gens vertueux ; ayons pour Bhagavat une dévotion profonde et ferme. Augmentons l'apaisement (des sens) et les autres (vertus) ; dégageons-nous, au plus vite, du Karman et de ses liens étroits. L'homme qui connaît la vérité, attachons-nous à ses pas, vénérons ses chaussures ; demandons à Brahma sa syllabe unique (et sainte) ; la parole si importante de la Çruti (1) écoutons-la.

3.

Le sens de cette parole si importante de la Çruti, examinons le avec respect ; écartons avec soin les fausses interprétations ; attachons-nous à celle du (brahmane) instruit dans la Çruti. « Je suis Brahma lui-même ». Imaginons-nous cela fortement (c.-à-d. figurons-nous que la Çruti nous tient réellement ce

(1) Révélation.

langage). — Chaque jour, éloignons-nous davantage de l'orgueil. Renonçons absolument à notre personnalité dans ce corps même (sans attendre à en sortir) ; que les sages s'abstiennent de discussions.

4.

Guérissons la maladie de la faim, chaque jour, employons (dans ce but) le remède de l'aumône, ne demandons point de nourriture délicate, contentons-nous de celle que nous offre le hasard. Supportons (sans nous plaindre) le chaud, le froid et les autres (incommodités), ne nous permettons jamais le mensonge : aspirons à l'indifférence et (par conséquent) rejetons également la pitié et la rudesse à l'égard des (autres) créatures.

5.

Fixons-nous bien dans la solitude ; (attachons) notre pensée sur Celui qui est au-delà (de ce monde) ; que l'Atman (suprême) soit tout entier (pour nous) l'objet d'un examen approfondi. Considérons ce monde comme une illusion : regrettons le karman précédent : à force d'y appliquer notre esprit, détachons-nous en ; celui qui dure encore épuisons-le dans cette vie (pour n'avoir plus à renaître) et que notre ātman entre en possession de l'ātman suprême, du suprême Brahma.

6.

Celui qui récite ces 5 çlokas (strophes, ou plutôt vers) et qui les médite chaque jour (en y affermissant sa pensée), éprouvât-il la douleur cuisante et terrible produite par le feu qui dévore le Samsara, il la sentira s'apaiser aussitôt, grâce à cette méditation.

Tel est, dans son intégrité, le quintuple gain trouvé par le vénérable brahmane Çaṇkara. Hommage au vénérable Çankara.

NOTES.

Cette Guirlande aux 5 perles est tressée en l'honneur de Viṣṇu : on n'en saurait guère douter bien que ce dieu ne se trouve pas désigné expressément et qu'on voit, au contraire, 2 fois le nom de Brahma v. 2 et 3. C'est une série de prescriptions morales qui ne sont pas sans offrir quelqu'intérêt ; d'ailleurs, si, le

plus souvent ces hymnes sont insignifiants au point de vue poétique, ainsi que j'ai eu l'occasion de le faire observer au sujet du v. 34e de l'hymne XVI, il n'en est pas de même sous le double rapport de la philosophie et de la religion.

L'expression que l'on rencontre au v. 1 « Sortons vite de nos demeures » signifie probablement qu'il faut se débarrasser le plus tôt possible de l'existence individuelle afin de s'unir au Paramatman et de s'y perdre, comme la goutte d'eau dans l'Océan. De là l'obligation de se dégager au plus vite des liens du Karman v. 2.

Au v. 3, on fait dire à la Çruti, c.-à-d. à la Révélation : « Je suis Brahma lui-même » C'est la complète identification de Dieu et de sa parole, ou de son Verbe, comme nous dirions — Il ne faut rien posséder en propre ; que chacun mendie sa nourriture ou, suivant l'expression pittoresque du poète, (v. 4) « Guérissons la maladie de la faim par le remède de l'aumône ».

Le conseil, sans nul doute, est bon, mais il ne saurait s'appliquer à tout le monde, car si les laboureurs, au lieu de cultiver leurs terres, passaient leurs temps à mendier, je ne vois pas trop comment cela pourrait durer, aussi je crois que cette prescription s'entend spécialement des yogins, de ceux qui se font une profession de l'ascétisme. C'est du reste ce qu'indiquent assez clairement cette parole du v. 5 : « Fixons-nous dans la solitude ».

Une autre prescription bien curieuse du v. 4 est celle qui recommande l'indifférence absolue à l'égard des êtres : « N'ayons pour autrui ni pitié, ni rudesse ». S'il m'était permis d'interpréter un peu arbitrairement la pensée de Çankara, l'auteur de ce morceau, voici comment, je l'avoue, je le ferais : « Rendons service aux autres sans nous attacher à eux : et quand il faut punir, que ce soit sans haine, bref, agissons uniquement par amour de Bhagavat c.-à-d. de Dieu. » Cette idée que le christianisme a vulgarisée parmi nous ne fut pas complètement inconnue de l'Inde ; loin de là, et c'est précisément ce qui donne à mon commentaire quelque vraisemblance.

L'expression « Celui qui est par delà » v. 5, désigne Dieu qui vit au-delà et au-dessus de ce monde, d'ailleurs perdu au milieu de son immensité.

Le mot de Karman qu'on lit au même vers doit s'entendre surtout de ses fruits dont la durée empêche l'union du Jivatman avec le Paramatman et retarde, par conséquent, notre délivrance, c.-à-d. l'anéantissement de notre personnalité.

L'hommage par excellence.

Au vénérable Ganeça hommage.

1.

Comment faire descendre (sur la terre) Celui qui renferme tout en lui (la terre, comme le reste de l'Univers) ? Celui qui est rassasié, à quel (banquet) le faire asseoir ? Pourquoi laver les pieds de Celui qui est absolument net ; ou rincer la bouche de Celui qui est la pureté (même) ?

2.

Pourquoi baigner Celui qui est sans souillure ; comment vêtir Celui qui possède en son sein l'Univers tout entier ; comment attacher le cordon sacré à l'épaule de Celui qui n'a point de corps ; comment orner les habits de Celui qui n'a point d'habits?

3.

Comment parfumer Celui qui est sans fard ? Comment parer Celui qui est l'amabilité même ; à quoi bon offrir de la nourriture et du bétel au Seigneur qui est toujours rassasié ?

4.

Comment faire la pradakṣinā autour de l'Infini (qui remplit tout) ? Comment inclinerait-on la tête devant Celui qui est l'Être Unique ? Comment louer (dignement), dans un hymne, Celui que les Védas (en entier) sont insuffisants à louer (comme il faut) ?

5.

Comment rendre brillant Celui qui (déjà) brille de son propre éclat ? Pourquoi faire des sacrifices à Celui qui rassasié (n'a plus besoin de nourriture) ?

6.

Voilà, pour toutes les situations, le plus excellent des hommages : les plus doctes brahmanes l'adressent au Maître des Dieux, dans une pensée unique.

Tel est l'hommage, par excellence.

NOTES.

Cette prière intitulée : « L'hommage par excellence » et composée v. 6 par « les plus doctes brahmanes », en l'honneur du « Maître des Dieux » (1) c.-à-d. de Viṣṇu (plustôt que de Çiva, car le recueil est surtout viṣṇouite) est d'un genre spécial qui certes ne manque pas d'intérêt. L'idée que le poète déve-

(1) Le mot sanscrit « Deveça » est souvent appliqué à Indra, mais je ne crois pas qu'il s'agisse de ce Dieu ici.

loppe est celle-ci : « Dieu se suffit à lui-même : il n'a besoin ni de nous, ni de nos offrandes ». D'où nous devons conclure que si nous sommes obligés de lui rendre nos hommages, c'est moins à cause de lui que pour nous-mêmes qui avons besoin de ses grâces. Le Maître des Dieux se distingue ainsi des Dieux inférieurs qui, d'après la théologie des Brahmanes, se nourrissent des viandes et des fruits qu'on leur offre et qui empruntent pour cela ce que les Védas appellent énergiquement « les mâchoires ardentes d'Agni », le feu qui consume le sacrifice. — Voici quelques observations au sujet de cet hymne.

Dieu ne saurait descendre sur la terre, puisqu'il renferme en lui l'Univers tout entier v. 1 ; il ne saurait porter le cordon brahmanique puisqu'il n'a point de corps ; les habits lui sont inutiles v. 2. non seulement pour cette même raison, mais encore parce qu'il est Digāmbara, c.-à-d. qu'il se revêt des points cardinaux, expression que nous avons déjà rencontrée. La pradakṣinā dont parle le v. 4. est une cérémonie qui consiste à tourner autour de celui que l'on veut honorer, de manière à lui présenter toujours le côté droit : or comment tourner autour de l'Infini, de Celui qui n'a point de limites ? — De même puisque Dieu existe seul et qu'il n'y a en dehors de lui qu'illusions, il ne reste plus aucun être pour s'incliner devant lui : c'est le panthéisme du Vedānta.

Cet hymne, l'un des plus courts que nous ayons vus, est certainement l'un des plus caractéristiques.

Eloge adressé (a la fois) a Viṣṇu et Çiva (Harihara)

Au vénérable Ganeça hommage.

1.

O Govinda, ô Mādhava, ô Mukunda, ô Hari, ô Murāri, ô Çambhu, ô Seigneur Çiva, qui as la lune pour diadème, et qui tiens un épieu à la main, O Dāmodara, ô Acyuta, ô Janārdana, ô Vasudeva. — Il faut épargner les braves qui implorent sans cesse (Harihara).

2.

O Protecteur de la Gangā (le Gange), ô ennemi d'Andhaka, ô Hara, toi qui as la gorge noire, ô Vaikunda, ô ennemi de Kaidabha, toi qui tiens à la main, avec un lotus, une carapace de tortue, ô Maître des Créatures, ô Kaṇda-Paraçu, ô aimable époux de Caṇḍikā. — Il faut, etc.

3.

O Viṣṇu, Homme-Lion, meurtrier de Madhu, qui as un disque à la main, ô chef des Gauris, qui habites la montagne, Çaṇkaṛa, qui portes la lune pour diadème, Nārāyana, qui tues les Asuras et portes un arc à la main. — Il faut, etc.

4.

O Vainqueur de la Mort, ô (dieu) farouche, toi dont les yeux sont inégaux, ô ennemi de l'Amour, toi, le bien-aimé de Çrī (épouse de Viṣṇu), (Dieu) au jaune costume, toi qui es sombre comme le nuage, ô Çauri, ô Dominateur qui t'habilles de peaux, Protecteur unique des 30 (Dieux). — Il faut, etc.

5.

O époux de Lakṣmī, ennemi de Madhu, toi le 1[er] des êtres, Çrikanta (bien-aimé de Çrī), qui te revêts des points cardinaux (qui es nu), ô Apaisé (Çānta), qui portes un arc à la main, ô Anandakanda (Racine de bonheur), Dharaṇīdhara (qui portes la porteuse c.-à-d. la terre), (Dieu) au nombril de lotus. — Il faut, etc.

6.

Maître de toutes les (Créatures), Destructeur de Tripura, Dieu des Dieux, ô Dieu l'ami des Brahmanes, qui as Garuḍa pour étendard, et qui tiens une conque à la main, ô toi qui as trois yeux, qui as un serpent pour ornement, toi qui as pour diadème (l'astre) dont le signe est une jeune gazelle. — Il faut, etc.

7.

O Vénérable Rāma, neveu de Raghu, époux de Ramā (la Joie), ennemi de Rāvana, Seigneur des êtres, ennemi de Manmatha (le Dieu de l'Amour), protecteur suprême des Pramathas, ô toi, le tourmenteur de Cāṇura, Maître des sens, ennemi de Mura. — Il faut, etc.

8.

O toi qui es armé d'un épieu (Çiva), chef des montagnes (Çiva), qui portes pour couronne les kalas de (l'astre) roi des nuits, ô meurtrier de Kaṃsa, ô Immuable, ô meurtrier de Keçi, O Bhaga, toi qui as trois yeux, Bhava, maître des êtres, ennemi des villes (cette dernière épithète s'applique également à Viṣṇu et Çiva.) — Il faut, etc.

9.

O chef des Gopīs, Maître des Yadus, fils de Vasudeva, o toi qui es (blanc) comme le camphre, qui as un taureau sur ton étendard et un œil (au milieu) du front ; toi qui soulèves le Govardhana (nom d'une montagne), qui as pour attelage le Devoir, ô Pâtre (Kṛṣṇa). — Il faut, etc.

10.

O Sthānu, qui as trois yeux, qui es armé d'une massue, ô ennemi de l'Amour, pour qui Kṛṣṇā (Durgā, épouse de Çiva) n'est pas un obstacle, ô toi orné de (nombreux) lotus, ennemi de Kalmasa, Seigneur de l'Univers, qui parcours les trois sentiers, qui portes une tresse de cheveux humides. — Il faut, etc.

11.

Cette guirlande où s'entrelacent cent huit noms merveilleux, joyaux nombreux et précieux taillés en l'honneur de héros fameux, guirlande aux nœuds solides, ornement du cou, celui qui la tresse ne verra point Yama.

12.

Les 2 troupes (divines) dirent : il doit toujours enseigner ceci à la multitude de ses serviteurs qui marchent sur la terre, lui, le Roi de la loi : « Pour les autres (hommes) qui, dans ce monde, sont prêts à souffrir pour Harihara (Viṣṇu et Çiva), il faut les épargner soigneusement aussi. »

13.

Agastya dit : Cette série de noms ravissants, composés par Dharmarāja, série destructrice des germes de toutes sortes de péchés, celui qui la réciterait constamment en l'honneur du Dieu qui porte le Kaustubha (joyau divin) et qui a pour ornement la lune, ne boira plus le lait d'une 2[de] mère.

14.

Çiva-Çarman ayant, plein de joie, ouï ce récit aimable et sacré,

ô ma chère (épouse), aperçut devant lui la ville des Apsaras. Telle est, dans le Çriskandapurāna, au livre de Kaçī (Bénarès) la série des cent huit noms de Harī-Hara, composée par Dharmarāja, (le Roi de la loi.)

NOTES.

Harihara est une double divinité dont Viṣṇu et Çiva forment chacun sa moitié : par suite, les épithètes que l'on va lire s'appliquent tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces Dieux ; parfois à tous les deux ; en réalité, toutes s'adressent au même Harihara.

M. Barth, l'un de nos maîtres indianistes, a eu la bonté de m'envoyer, au sujet de cet hymne, dont certains passages sont assez obscurs une note fort intéressante qu'on me saura certainement gré d'insérer ici.

Note de M. Barth.

Ce passage est tiré du kāçīkhanda, portion du Skandapurāṇa, laquelle a été éditée plusieurs fois dans l'Inde, mais doit être bien difficile à trouver en Europe. C'est le mahātmya de Bénarès. C'est probablement un dialogue entre Çiva et Parvatī, comme l'indique le vocatif « priye » du vers 14. Dans ce dialogue, Agastya raconte quelque chose à un certain Çivaçarman lequel était en route pour la ville des Apsaras, vers 14. Au cours de son récit, Agastya relate le discours à lui tenu par deux gaṇas de Çiva, vers 12. — Ce discours comprenait la nāmāvali des 108 noms de Harihara composée par Dharmarāja ou Yama sous la forme d'une instruction qu'il donne à ses puruṣas, ses exécuteurs ou messagers de mort, au moment où ils se répandent sur la terre (avanigān v. 12) pour y chercher ceux dont l'heure est venue. De ces victimes sont exclus les fidèles de Harihara qui ne sont point chez Yama (v. 11). Ce sont là les Bhatas, les braves du refrain : « Vous ne toucherez pas aux braves qui répètent constamment ces noms de Çiva-Viṣṇu ». — Bhaṭas, ce mot désigne probablement des Kṣatriyas, des swordsmen, le culte de Çiva et de Harihara étant tout particulièrement martial. Outre ceux qui viennent d'être spécifiés, il y a encore tous les autres fidèles de Harihara, auxquels les messagers de Yama ne doivent pas toucher. Cette clause générale est ajoutée à ce qui précède par les 2 Gaṇas (v. 12). Les fidèles, en général, sont désignés par Hariharakadharaṣ (v. 12) que je ne puis expliquer autrement que : Harihara — akādharaṣ « qui sont prêts à souffrir pour Harihara ». La leçon ou du moins la quantité de la leçon est garantie par le mètre ; mais il me reste bien des doutes. S'il n'y avait pas api et n'était le parallélisme de tyajyaḥ et de parivarjanīyaḥ on serait tenté de traduire, au contraire : « Mais ceux qui sont coupables envers Harihara doivent être évités avec soin (par les gens vertueux) ». — Agastya conclut en affirmant que ceux qui réciteront cette nāmāvali, « ne boiront plus le lait d'une mère, » c.-à-d. ne sont pas condamnés à renaître.

Il ne me reste plus que quelques remarques à faire. Toutes ces remarques, je le répète, s'adressent aux lecteurs qui ne sont pas initiés à la littérature sanscrite et qui, sans ces indications élémentaires, se sentiraient peut-être un peu déroutés

dans la lecture de ces hymnes : je prie les autres, encore une fois, de vouloir bien me les pardonner.

Au v. 2. le Dieu « à la gorge noire » est Çiva qui avala un poison très corrosif destiné à faire périr l'Univers : son dévouement valut cette teinte à sa gorge. C'était encore s'en tirer à bon compte.

V. 4. Çiva, comme nous le verrons plus bas (v. 6) est représenté avec trois yeux : ici le poète parle de ces yeux inégaux, peut-être faut-il lire simplement impairs.

V. 6. Les Indiens voient dans la lune tantôt un lièvre, tantôt un faon de gazelle. Au vers 8 on parle des kalas lunaires, c'est le nom que l'on donne à chacune des seize parties du disque de la lune. Cette division n'est pas plus arbitraire que le reste de l'astronomie brahmanique. — Dans les versets 8 et 9 Viṣṇu est désigné sous divers noms qui tous s'appliquent à *Kṛṣṇa* l'un de ces avatars ; du reste le Rama du v. 7 ne peut être que le même Viṣṇu. — Les trois sentiers du v. 10 sont le ciel, l'air et la terre.

Au v. 11. Yama, l'auteur de cette guirlande, affirme ou laisse affirmer en son nom que celui qui s'en servira « ne le verra point », c.-à-d. échappera à la mort : Il parait qu'il ne tient pas à multiplier ses victimes et pourtant !

Eloge des pensées du matin.

Au vénérable Ganeça hommage.

1.

Le matin je pense, dans mon cœur, à Turīya, Être, Pensée, Béatitude et Réalité lumineuse, voie des yogins, Ame suprême; il connaît celui qui dort profondément et qui veille toujours, celui-là c'est Brahma qui n'a point de parties, c'est (le) moi et non un congrégat d'éléments.

2.

Le matin j'aime (à songer à) Celui que n'atteignent ni la pensée, ni l'expression, grâce à qui toutes les paroles deviennent lumineuses, que les textes sacrés désignent par cette formule « Neti, neti », Celui qu'ils ont nommé le Dieu des Dieux, l'Incréé, l'Immuable, le Premier (principe).

3.

Le matin, je révère Celui que est l'ennemi des Ténèbres, qui a l'éclat du Soleil, le Séjour éternel, qui a nom Puruṣot-

tama ; sur le corps de qui le monde entier parait sous la forme d'un serpent (enroulé) comme un câble.

4.

Ce triple çloka, ornement sacré des trois mondes, celui qui le récite le matin arrive au Séjour suprême (au Ciel).

Tel est le chant des pensées du matin, composé par le vénérable brahmane Bhagavatpāda.

NOTES.

Turīya : ce nom désigne ici Viṣṇu, bien probablement ; c'est ce dieu que l'on appelle encore « le Brahma (neutre) qui n'a point de parties ». Le 1er verset attribue à l'Etre suprême une nature simple et indivisible : nous savons d'ailleurs que le Védantisme considère les corps comme de pures apparences.

Dieu ne saurait être défini : la parole est impuissante à décrire ses perfections (v. 2) aussi les textes sacrés se bornent-ils à le désigner par le monosyllabe « **Na** » équivalent du fameux ôm, ainsi que nous l'avons déjà vu.

LA QUESTION DE PHUL

ET L'INTERRUPTION DES ÉPONYMIES ASSYRIENNES.

M. l'abbé Massaroli a publié dans le *Muséon*, il y a quelques années (1883-1884), deux articles ayant pour but de prouver que le Phul de la Bible (1) n'était pas Tuklatpalasar II, comme l'ont pensé plusieurs savants, mais bien l'avant dernier des Salmanasars. Pour écarter l'identification proposée, il alléguait des raisons très solides, réfutant d'abord les arguments énoncés par M. Schrader. Le savant orientaliste italien résumait là une dissertation plus étendue qu'il avait publiée en italien dans l'année 1882, et ses arguments, ainsi condensés, étaient plus frappants peut-être que sous leur première forme.

Comme les abonnés actuels du *Muséon* peuvent ne pas tous posséder ces deux années, il m'a paru utile de donner la substance des articles indiqués avant d'aborder moi-même la question. M. Oppert y avait déjà jeté de vives lumières, et il y est revenu encore depuis la publication de M. Massaroli, qui d'ailleurs m'a fait l'honneur d'entretenir avec moi une correspondance à ce sujet. Il me semble que, tout bien comparé, la question de Phul peut être aujourd'hui réduite à des termes plus simples qu'elle ne l'avait parfois été d'abord. J'y trouve d'ailleurs l'occasion de traiter à fond celle de la lacune des éponymes assyriens, question capitale pour l'histoire de l'Orient pendant la première moitié du VIIIe siècle, en réunissant de nouveau les arguments de la discussion et les complé-

(1) IVe livre des Rois, XV, 19 ; cf. I. Paralipom. V. 26.

(2) *Cf. Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 114-26. *Keilinschriften und Geschichteforschung*, 1878 p. 340-53, 422-56.

tant, s'il m'est possible. Je me sens d'autant plus enclin à y insister que la conclusion du maître a été rejetée ou abandonnée, même en France, par des assyriologues de grande valeur.

I.

M. Massaroli écartait d'abord, par une fin de non recevoir qui me parait frappante, un argument de Schrader sur le nom même de Phul. Le savant allemand croyait, en effet, que le même personnage pouvait être désigné à la fois sous ce nom et sous celui de Tuklatpalasar, le premier étant, disait-il, une abréviation du second par le retranchement des deux premières et des deux dernières syllabes et la modification de la voyelle médiane. L'auteur italien n'a pas eu de peine à prouver que, si des documents bibliques ou, en général, des documents orientaux donnent parfois deux noms à un même personnage, le contexte fait alors disparaître toute équivoque, et de plus que la double tmèse en question, si peu vraisemblable en elle-même, est tout à fait en dehors des usages de l'onomastique assyrienne. Il écarte aussi, par l'étude raisonnée du texte, le sens erroné qu'on avait donné à une phrase des Paralipomènes (I. v. 26), où l'on avait cru voir l'identification de Tuklatpalasar avec Phul, et qui signifie seulement que la Providence les a employés tous deux à une œuvre semblable.

Dans son second article, M. Massaroli, entrant plus avant dans la question, repousse absolument l'identification proposée. Le roi d'Israël, Manahem, que la Bible nous présente comme contemporain de Phul, n'a pas pu l'être du règne Tuklatpalasar, (au temps d'Achaz): les synchronismes de l'histoire d'Israël avec celle de Juda s'y opposent. Quant à l'identification de Phul avec le Por qui, d'après le canon de Ptolémée, a régné en Babylonie de 731 à 726, elle est, dit-il, insoutenable, malgré le rapprochement des sons. Pour passer de l'analogie à l'identification, il faudrait que ce nom fût parvenu aux Grecs par l'intermédiaire des Perses, qui, n'ayant pas de L dans leur langue, le remplaçaient par un R (1), tandis que les Babyloniens, comme les Hébreux, avaient l'un et l'autre ; de plus, Por ou

(1) Les Perses disaient Babirou, au lieu de Babilou, pour le nom de Babylone.

Pur est bien un nom assyrien. La conclusion de M. Massaroli, c'est que l'on doit s'en tenir au synchronisme réel de Manahem, et que par suite Phul, c'est Salmanasar IV, qui règna de 780 à 770, comme on le sait maintenant, dit l'auteur, par les listes des éponymes, c'est-à-dire des noms de princes et de magistrats qui représentaient les dates des années, comme le premier archonte des Athéniens.

Voilà, réduite à ses termes essentiels, l'argumentation du savant italien. Voyons maintenant comment la question a été exposée par M. Oppert, soit avant, soit depuis la publication du *Phul e Tuklatpalasar II.* (1)

II.

Dès 1868, M. Oppert était entré dans le vif de la question, et il en avait affirmé la solution chronologique (au moins très approximative) par un article de la *Revue Archéologique*, reproduit dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, et qui est intitulé : *La chronologie biblique, fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes*. Je ne viens point ici analyser cette dissertation dans son ensemble ; je lui emprunte seulement les indications qui appartiennent à mon sujet.

Les annales de Salmanasar III constatent que, durant l'éponymie de Dayanassur, ce roi de Ninive écrasa les Syriens et avec eux Achab, roi d'Israël (2). Or, 91 ans après cette année, la liste des éponymies mentionne, au mois de sivan (en juin), une éclipse de soleil. Les calculs rétrogrades des astronomes nous font connaître comme visibles à Ninive celle du 15 juin 763 et celle du 13 juin 809. Mais la chronologie hébraïque (établie, comme on sait, pour cette époque, par les *synchronismes continus* des royaumes de Juda et d'Israël), affirme que la mort d'Achab eut lieu vers le commencement et non vers le

(1) L'auteur y avait joint une autre dissertation sur Salmanasar V, dont j'ai dit un mot dans un petit mémoire sur l'avènement de Sargon et l'interrègne qui l'a précédé, lu à l'Institut en juin de cette année et que vient de publier la *Science catholique*.

(2) Voyez, dans le IVe volume du bel ouvrage de l'abbé Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes, en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, p. 42-4 de la 3e édition), la traduction du récit de cette campagne, découvert aux sources du Tigre.

milieu du neuvième siècle. Donc c'est l'éclipse de 809 et non celle de 763 qui a eu lieu 91 ans après cette défaite du roi d'Israël. Or pour que l'éponymie de Dayanassour se trouve réellement reportée à l'an 900, il faut de toute nécessité qu'il y ait interruption dans la liste des éponymies. En rapportant à 763 l'éponymie désignée comme ayant été témoin de cette éclipse, celle de Pur-el-salhe, sous Assour-edil-el, l'éponymie de Dayanassour, contemporaine d'Achab, se trouverait placée en 854, près de cinquante ans après la mort de celui-ci.

Sept ans plus tard, M. Oppert, rappelant cet éclaircissement chronologique, en indiquait un autre de même nature : le synchronisme de Jéhu, désigné *par son nom* comme tributaire de Salmanasar III sur l'obélisque de Nimroud (1). Le long règne de Salmanasar III se termine par l'éponymie de Bel-banu, 61 ans avant l'éclipse indiquée. Si elle est bien celle de 809, le tribut est payé, d'après le texte cunéiforme, au plus tard en 870 ; s'il s'agissait de l'éclipse de 763, Jéhu règnerait encore dans un temps bien postérieur au milieu du neuvième siècle ; nous verrons plus loin, par le détail de la chronologie d'Israël que cela est *impossible*. Disons tout de suite que, dans un petit mémoire lu à l'Institut et publié en 1886, l'auteur a maintenu ses conclusions sur Phul. Mais, dès 1875, dans l'article cité, il faisait observer que Phul est dit Chaldéen par le chaldéen Bérose, que la Chaldée ne faisait point usage de dates par éponymies, mais de dates par années de règne, et que par conséquent il est *à priori* logique d'admettre une interruption d'éponymies sous un roi *Chaldéen*, lequel d'ailleurs n'est jamais nommé dans aucun document *ninivite* (nous verrons tout à l'heure pourquoi), bien qu'il soit désigné dans la Bible comme maître de l'Assyrie, et qu'il ait effectivement régné sur elle.

III.

Mais que signifie cette intronisation d'un roi chaldéen en Assyrie ? Quelle trace a-t elle laissée dans l'histoire ? On connaît parfaitement la conquête chaldéenne de Nabopolassar, mais un roi qui fut en rapport avec un roi d'Israël ne peut pas apparte-

(1) *Ann. de Philos. chrét.* nov. 1875 — Vigouroux, *ubi supra* p. 64-5.

nir à une dynastie montée sur le trône dans le dernier quart du septième siècle, puisque le royaume d'Israël n'existait plus à la fin du huitième. Que signifie donc cette anomalie ?

M. Oppert n'a jamais varié non plus sur l'explication de ce fait, et, après avoir examiné les objections dirigées contre sa théorie, je ne puis avoir même un doute sur la justesse de ses conclusions. Ce n'est pas une théorie ; c'est une réalité.

L'histoire n'est pas complètement muette sur ce changement de dynastie, quoique les documents cunéiformes, ceux du moins qui sont actuellement connus, n'en parlent pas. Les Grecs en avaient entendu parler, et Diodore s'était fait ici l'écho de Ctésias. Ce fait, nous le connaissons tous depuis l'âge de dix ans ; c'est la catastrophe du prétendu Sardanapale, c'est l'histoire de l'empire d'Assyrie succombant sous l'insurrection simultanée des gouverneurs de Médie et de Babylone, ceux que les Grecs ont appelés Arbace et Bélésis. Voilà ce que M. Oppert a toujours soutenu, voilà ce qu'a nié l'école anglaise, et avec elle l'allemand Schrader, M. Vigouroux et même, dans la dernière partie de sa vie, M. François Lenormant, qui avait d'abord accepté le sentiment de M. Oppert. Voilà ce que je veux examiner à fond devant les lecteurs de Muséon.

Schrader, en 1872 (1), avait en quelque sorte éludé la question, puisqu'il avait prétendu identifier le *nom* de Phul ou Pul avec celui de Tuklat-*pal*-Asar. A cette fantaisie linguistique M. Massaroli a victorieusement répondu ; je n'y reviendrai pas. Mais, en 1878, l'auteur allemand n'ose plus affirmer ni l'identité de ces deux princes, ni celle de Phul avec le Por de Ptolémée ; il reconnaît le grave embarras qu'impose à son ancienne doctrine la mention de Phul dans un temps où Tuklatpalasar *ne peut pas* avoir régné (2). Mais, n'admettant pas de lacune dans les éponymies et cherchant plus haut le prince qu'il doit identifier avec Phul (c'est aussi l'idée du savant italien), il s'arrête, non, comme lui, à Salmanasar IV, mais à un règne très voisin de celui-là : celui de Bin-nirar, (le Binliḥḥis d'Oppert, Binliχχus de Lenormant) qui le précède immédiatement (3).

(1) *Die Keilinschr. u. das A. T.* p. 125-6, 132-3.

(2) *Keilinschr. u. Gesch.* p. 422-5, 429-32.

(3) *Id. ibid.* p. 437. Le χ grec de Lenormant (*Lettres Assyriol.* I. 239-40) représente l'aspiration qui, dans Oppert, est le *h* ponctué. (*La chronol. bibl.* p. 17).

L'auteur avait voulu éclaircir d'abord la question des éclipses (1). Après avoir noté celles de 763 et de 809 et reconnu que toutes deux furent presque totales à Ninive, il avoue que c'est sur la continuité (contestée) des éponymies qu'il *se fonde* pour préférer celle de 763, très certainement liée, en effet, à cette hypothèse. Il essaie d'écarter celle de 930, indiquée par M. Oppert comme s'étant trouvé en rapport avec l'avènement d'Assour-naṣir-habal, dont l'éponymie royale est de 929. Cette éclipse fut si faible à Ninive, dit l'auteur allemand, qu'elle put n'y être pas remarquée, et quand ce roi dit : « Au commencement de mon règne, dans ma première année de gouvernement, le soleil, dame (2) du monde, jeta sur moi ses bonnes « ombres, et moi, plein de majesté, je m'assis sur mon trône, » M. Schrader entreprend de montrer que ce n'est pas d'une éclipse que parle le texte. *Ombre*, dit-il, ne veut pas dire ici obscurcissement, mais protection, *salul* et non *salmu*.

Je ne me rappelle pas avoir vu cette objection discutée ailleurs. Je ne suis pas en état de l'aborder au point de vue philologique ; mais il me semble qu'il est possible et très possibles de la discuter sans cela. D'abord Samas n'était, en Assyrie, qu'une divinité de troisième ou de quatrième ordre, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'eut pas autorité sur la terre. Ce n'est pas Samas qu'on avait l'idée de choisir et en fait ce n'est pas lui, c'est Assour, que l'on choisit, dans les textes officiels purement historiques, pour signaler la protection divine donnée à un roi par un dieu en particulier. La citation présente doit donc tenir à un phénomène astronomique. Puis, s'il est possible d'admettre qu'en Assyrie comme en Europe la métaphore de l'ombre représentât l'idée de protection, il serait tout à fait étrange qu'on la trouvât employée précisément et par exception pour une année où le calcul nous signale une *éclipse partielle*, phénomène que nous trouvons aussi au huitième siècle comme interprété favorablement en Assyrie (avènement de Sargon). Je dis que le calcul astronomique nous reporte à l'avènement d'Assour-nazir-habal, *si* cet avènement est réellement de l'an 930, c'est-à-dire *si* la lacune des éponymies est réelle ; sinon, non. Il

(1) Id. *ibid.* p. 338-42, 348-9.

(2) *Samas*, le soleil, était une déesse en Assyrie, comme Sunna dans l'Eran. Aujourd'hui encore le nom du soleil est féminin en allemand et en anglais.

y a donc ici une confirmation du *fait* ; encore une fois je ne veux plus dire de la *théorie*. Et quand, dans le dernier des passages auxquels je renvoie, M. Schrader insiste sur ce que l'éclipse était partielle, très faible même, à Ninive, il ne fait que rendre plus facile à comprendre l'interprétation favorable du phénomène. Mais trouvera-t-on une éclipse de soleil en 884. Oui, et même deux : l'une au 3 juillet et l'autre au 27 novembre ; seulement la première était visible au N. O. de l'Asie et l'autre au N. E. ; celle-ci dans une grande partie du continent asiatique ; mais au S. ou au S. O. néant (1). Or, comme c'est l'an 884, qui correspond à l'avènement d'Assour-nazir-habal, si « la lacune » n'est pas réelle, il faut que l'éclipse de juillet y soit, car le soleil n'a pas changé son cours depuis ce temps-là. Resterait seulement une vérification à faire sur la limite méridionale *précise* de la visibilité, vérification que je ne saurais faire.

IV.

Mais on a nié récemment la révolution racontée par Diodore ; on a nié (en contredisant le Chaldéen Bérose) qu'un roi Chaldéen ait régné sur l'Assyrie au huitième siècle ; et Lenormant a dit expressément, en 1871, que cette révolution était une fable pure et simple, ou plutôt un récit antidaté de la révolution de 625 (2).

Que la période des rois fainéants d'Assyrie (rois sans histoire), empruntée par Diodore au récit de Ctésias, soit quelque chose d'imaginaire, il n'y a pas à cela le moindre doute, puisque nous connaissons par des documents contemporains, conservés en original, les guerres nombreuses de beaucoup d'entre eux. J'ai même expliqué, il y a aura bientôt trente ans (3), comment Ctésias, médecin d'Artaxerxès Mnémon, a pu être trompé par une histoire systématiquement falsifiée d'un empire *mole sua stans*, dont les rois de Perse se considéraient comme héritiers. Mais cela n'explique pas bien que la même politique

(1) Tables de Pingré, ancienne académie des Inscriptions tome XLII. C'est l'année que l'auteur note 883, puisqu'il parle des années astronomiques.

(2) *Lettres assyriolog*. I. p. 2 et 49-51.

(3) Dans ma petite *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, jusqu'au début des guerres médiques*, p 177, Librairie Douniol (aujourd'hui Gervais), 1862.

ait supposé deux insurrections victorieuses au lieu d'une. Cela n'explique pas non plus que, comme le disait Lenormant lui-même deux ans plus tôt, « Les fouilles des explorateurs modernes sur l'emplacement de Ninive n'ont pas encore fait retrouver un seul pan de mur antérieur à la prise de la ville par Arbace et Balazou. Ce que nous possédons de la première Ninive se réduit à une statue brisée. L'histoire n'offre pas un second exemple d'une destruction aussi radicale » (1). Et, en 1874, M. Ménant écrivait : « Moins d'un siècle plus tard (que la date assignée à la chute de ce premier empire), un roi assyrien parlera de Ninive comme d'une ville en ruines ; » son successeur parlera de la reconstruire ; « aucun vestige de Ninive, antérieur à l'époque de la *dynastie de Sargon* n'est parvenu jusqu'à nous » (2). Remarquez ici ces mots : Dynastie de Sargon. Elle n'a donc rien conservé, même du règne de Tuklat-pal-Asar, le restaurateur de la monarchie assyrienne, qui a élevé un palais à Calach et un autre à Nimroud (3). Je me souviens, il est vrai, que Lenormant me disait un jour : « un texte de ces temps-là montre à Ninive des édifices tombant de vétusté. » Mais est-on assez expert dans la philologie assyrienne pour être sûr de l'*équivalent exact* des mots *vetustate conlapsum* des inscriptions latines ? L'assyrien ne voulait-il pas dire : écroulés ou ruinés depuis longtemps ? Enfin est-on, en aucun cas, obligé de croire que la conquête chaldéenne n'eût pas laissé une seule maison, un seul édifice debout, édifice dont l'abandon aurait ensuite amené la ruine ? Donc tout peut concorder avec la catastrophe mentionnée par Diodore, et rien ne la contredit.

Si l'on ne repousse pas *a priori* l'existence d'une domination chaldéenne en Assyrie dans la première moitié du huitième siècle, l'interruption des éponymes est un fait naturel parfaitement compréhensible et vraisemblable en lui-même. Je l'ai dit plus haut : on n'a jamais trouvé à Babylone une mention d'éponymies ; on y comptait par années de règne ; donc les listes ont dû être interrompues à cette époque. Mais, dit M. Schrader, l'ordre adopté dans celles de Tuklatpalasar II forme suite

(1) François Lenormant, *Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, t. II. p. 81-2 de l'édition de 1869.

(2) Joachim Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 136.

(3) *Ibid.* p. 138, 140.

avec celui des éponymies qui ont précédé son règne, étant donnée la série ordinaire des fonctionnaires investis de cet honneur. A mon tour je dirai : il est bien naturel que le restaurateur de l'empire se soit attaché à reproduire l'ordre suivi par la monarchie nationale ; et d'autre part les noms propres des fonctionnaires ont totalement changé, tandis qu'ils se maintenaient dans les mêmes fonctions avant la catastrophe. C'est que l'interruption a été assez longue pour que les anciens soient morts (1).

Ayant ainsi *démontré* (le mot ne me paraît pas trop fort) l'interruption des éponymes, il me reste : 1° à établir la chronologie des règnes israélites, 2° à examiner les documents assyriens qui contiennent, pendant cette période, la mention de princes ou de personnages hébreux, 3° enfin à rapprocher les conclusions démontrées de celles auxquelles est arrivé M. Massaroli et des documents babyloniens les plus nouvellement connus.

V.

Avant tout, dressons le tableau de la succession des règnes d'Israël, tels que les donnent les Livres des Rois ; puis remontons, pour reconnaître les années, à partir de 721, date reconnue par tout le monde comme étant celle de la prise de Samarie.

		Juda.	Israel.
I. R. XXII	41	Avènement de Josaphat.	An 4 d'Achab.
	42	Il régna 25 ans.	
	52	An 17 de Josaphat . . .	Mort d'Achab. Ochozias roi Règne 2 ans.
II. R. I	17	L'an 2 de Joram,	Joram succède à son frère Ochozias.
VIII.	16-17	Joram succède à Josaphat, et règne 8 ans.	l'an 5 de Joram, fils d'Achab,
	25-6	Ochozias en Juda, . . .	l'an 12e de Joram, fils d'Achab.
		Il ne règne qu'un an.	
IX-X.		Mort d'Ochozias	et de Joram.
XI-XII.		Avènement d'Athalie . .	et de Jéhu, qui règne 25 ans.
		Avènement de Joas, . .	la 7e année de Jéhu.
		Il règne 40 ans.	
XIII. I.		La 23e année de Joas, .	avènement de Joachaz. Il règne 17 ans.
XIV.	1	Amasias arrive au trône,	l'an 2 de Joas, fils de Joachaz.
	2	Il règne 29 ans (Et voy. Paral. XXV)	

(1) Voy. Oppert *Ann. de philos. chrét.* nov. 1875, dernier paragraphe de l'article.

	17	Il survit 15 ans Azarias lui succède à l'âge de 16 ans (et xv. 1)		à Joas (ii. Paral. xxv. 25.)
			23	Jéroboam ii succède à Joas, la 15e année d'Amasias. Il règne 41 ans à Samarie.
			25-7	Il rétablit les frontières d'Israël.
			29	Zacharie, son fils, lui succède.
xv. i.		Azarias règne 52 ans. (Et ii Paral. xxvi. 3).	8	Zacharie, arrivé au trône l'an 38 d'Azarias, règne 6 mois à Samarie.
	5	Azarias frappé de la lèpre. Son fils Joathan administre le palais et juge le peuple à sa place (Et ii Paral. xxvi. 21).	10	Sellum tue Zacharie et lui succède.
		Roi à 25 ans, Joathan règne 16 ans à Jérusalem (1)	13	Sellum est roi l'an 39 d'Azarias ; Il règne un mois à Samarie.
			14, 17	Manahem tue Sellum et lui succède, l'an 39 d'Azarias. Il règne 10 ans à Samarie
			19-20	Il fut tributaire de Phul
	22-3	L'an 50 d'Azarias, . . .		Phaceia, fils de Manahem, lui succède ; il règne 2 ans à Samarie.
			25	Tué par Phacée, fils de Romelia. Phacée roi d'Israël.
	27	L'an 52 d'Azarias,	27	Il règne 20 ans à Samarie
			29	L'invasion de Téglat-Phalasar eut lieu pendant ce règne.
			30	Osée assassine Phacée et lui
		l'an 20 de Joathan (v. infra)		succède.
	32	L'an 2 de Phacée, Joathan est roi de Juda (voy. infra)		
	33	Il av. 25 ans et en régna 16		
	37	Il est attaqué		par Phacée et par Rasin, roi de Syrie.
xvi.	1	Achaz roi de Juda . . .		l'an 17 de Phacée.
	2	Il régna 20 ans à Jérusalem (2)		
	5	Il est assiégé sans succès		par Phacée et Rasin
	7	Il fait appel à Téglat-Phalasar,		qui fait la conquête de Damas.
xvii.	1	La 12e année d'Achaz (v. infra)		Osée, roi d'Israël ; il règne 9 ans.

Osée ayant régné 9 ans et la fin de ce règne étant fixée à 721

(1) Et aussi verset 37. Le IIe livre des Paralipomènes dit la même chose au verset 1er du chap. XXVII. Au verset 8 seulement, un copiste a échangé les deux chiffres de l'âge et du règne.

(2) A 20 ans, et il règne 16 ans, d'après les manuscrits du chap. XXVIII. 1. du 2e livre des Paralipomènes.

par l'accord de tous les documents et de tous les savants, nous avons un point fixe au delà duquel nous n'aurons plus qu'à échelonner les dates.

Voici d'abord le calcul des dates d'Israël, en remontant jusqu'à l'avènement d'Achab, et en prenant le *sensus obvius* des textes de la Vulgate indiqués dans ce tableau ; nous arriverons ensuite à reconnaître le sens véritable.

Prise de Samarie ; fin d'Osée	721
Avènement d'Osée	730
— de Phacée	750
— de Phaceia.	752
— de Manahem	762
Zacharie et Sellum	763
Avènement de Jéroboam II	804
— de Joas	817
— de Joachaz	834
— de Jéhu	859
— de Joram	872
— d'Ochozias	874
— d'Achab.	895

En nous en tenant à ces chiffres, l'éponymie de Dayan-Assour, qui coïncide, dans un texte assyrien, avec le règne d'Achab, serait comprise entre 895 et 874. Dans ce cas là, il faudrait encore ajouter de 5 à 26 années aux éponymies connues pour atteindre la date exigée ; mais ce n'est pas tout.

1° L'avènement d'Osée, 730, correspond à la 12e année d'Achaz, et Joathan en a régné 16. Or l'avènement de Joathan correspond à l'an 2 de Phacée : il faut donc que celui-ci ait régné 30 ans (ou 28 années pleines) et non pas 20. — Un petit crochet à la partie supérieure distingue seul le ל (30) du כ (20). J'examinerai plus loin l'idée de M. Oppert d'y introduire 10 ans d'un Manahem II.

2° Manahem règne de l'an 39 à l'an 50 d'Azarias. On peut donc admettre l'oubli par un copiste soit de א à la suite de ח si le nombre est exprimé en chiffres, soit de ה à la fin de עשרה, s'il est écrit en toutes lettres ; mais on peut aussi admettre 10 années pleines ou 12 années caves.

3° Jéroboam II règne pendant les 14 dernières années d'Amasias, et pendant les 37 premières d'Azarias ; donc 51 ans et

non 41. Le lapsus du *qalem* est ici moins facile à comprendre ; mais il est certain, sauf l'explication donnée plus bas, le nombre 38 du verset 8 étant confirmé par le nombre 39 du verset 13, et le chapitre XXV du second livre des Paralipomènes (1 et 25) confirmant l'exactitude de la leçon des Rois pour les 14 dernières années d'Amasias.

Voilà donc, bien acquises, 20 ou 21 années à reporter ; la distinction des années pleines et des années caves suffit pour expliquer qu'Amasias arrive au trône la 2de et non la 1ère année de Joas en Israël. Ochozias de Juda n'ayant régné qu'un an, et son règne datant de la 12e année de Joram, fils d'Achab, c'est bien 13 (en nombre entier) qu'il faut donner à ce Joram. Mais, quant au règne d'Ochozias, frère de celui-ci, ce n'est pas 2 ans, mais bien 8 ou 9 qu'il faut lui accorder, puisqu'il est roi 7 à 8 ans avant la mort de Josaphat, et qu'il meurt dans la seconde année après celle-ci. Tout compris, nous trouvons 26 ans *au moins* à reporter *avant* 895 pour l'avènement d'Achab, et, celui-ci ayant régné 21 ans, son règne se trouvera compris entre 921 et 900, avec une latitude de 2 ou 3 ans peut-être pour le compte à tenir des années caves ; mais avec une *impossibilité* d'un demi siècle environ, si l'on s'obstine (sans motif plausible) à ne pas admettre l'interruption des éponymies.

Ajoutons que, selon la judicieuse observation de M. Oppert, Jéroboam peut bien n'avoir régné *réellement* que 41 ans *à Samarie*, comme le dit le texte, et que cependant il a pu s'écouler 51 ans entre son avènement et sa mort, ce qui fait disparaître le *lapsus* le moins facile à expliquer. En effet le XIVe chapitre du 2^d^ livre des Rois (versets 25-7) parle de désastres subis par le royaume d'Israël et de frontières reconquises par ce prince. Rien d'invraisemblable à ce que, pendant dix ou douze ans, il ait été réduit à la condition de proscrit, de fugitif, de chef de guerilla, et que tel soit le sens du texte très sommaire de la Bible. Notre savant compatriote croit même reconnaître, au chapitre VII d'Isaïe, la mention d'une invasion désastreuse dans la tribu d'Ephraïm, antérieure de 65 ans à celle de Téglat-Phalasar, c'est-à-dire arrivée en 798, et il ajoute : « cette date tombe juste dans la 27e année de Jéroboam. » (1)

(1) Voy. l'article de M. Oppert dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, septembre 1875.

Remarquons enfin que le croisement des indications chronologiques pour Israël et Juda, combiné avec les chiffres des règnes, doit rassurer les plus timides. Quant à la contraduction entre les versets 30 et 32 du chapitre XV des Rois, en ce qui concerne Joathan, elle est si manifeste qu'il est absolument impossible que l'auteur ait écrit ces deux versets tels qu'on les imprime : ce ne serait même pas une erreur, mais un non-sens. Mais si l'on entend qu'Osée a remplacé Phacée l'an 20 *de celui-ci*, en conformité avec le lapsus indiqué plus haut, il y a parfait accord avec le verset 27e ; et, puisque Phacée est devenu roi *dans* la 52e année d'Amasias, qui a régné 52 ans, on conçoit très bien que Joathan ait été proclamé *dans* la 2e année de Phacée. Supposons, en effet, qu'Amasias ait terminé sa 52e année en Tammouz, que Phacée soit devenu roi en Cislev de l'année précédente et qu'Amasias soit mort en Sebat, Phacée aurait eu déjà 14 mois de règne quand Joathan aurait succédé à son père. C'est par ces calculs de fractions que M. Oppert croit devoir parler d'une 53e année de Jéroboam II ; mais ceci importe peu pour les questions de Phul et des éponymies.

Ces éclaircissements donnés, nous pouvons rectifier ainsi le tableau précédent :

Prise de Samarie, fin d'Osée	721
Avènement d'Osée	730
— de Phacée	760
— de Phacéia	762
— de Manahem	772
Zacharie et Sellum.	773
Avènement de Jéroboam II	824
— de Joas	837
— de Joachaz	855
— de Jéhu	879
— de Joram	892
— d'Ochozias	900
— d'Achab	921

VI.

L'éponymie de Dayan-Assour, antérieure de 91 ans à l'éclipse de 809, est de l'an 900, ni plus ni moins. Admettons si l'on veut un an de plus pour Manahem et pour Joram. 10,000 hommes d'Achab sont désignés, dans le grand texte de Salmanasar III, comme ayant fait partie de l'armée écrasée cette année-là par les Assyriens, et cette année est celle de la mort d'Achab ; mais je ne saurais dire à quel mois commençait l'année éponymique, et il n'est pas dit que le roi d'Israël ait conduit en personne les troupes dont parle ici le texte assyrien. Il avait pu former ce détachement avant sa mort pour l'envoyer rejoindre les confédérés ; mais en tout cas des années caves ont pu donner lieu ici, suivant notre manière de compter, à de légères erreurs ; arrivons à Jéhu.

L'année de Dayan-Assour est la quatrième après l'éponymie royale de Salmanasar III. Le même prince raconte (Inscription des Taureaux) que, dans la dix-huitième année de son règne (888 ou 887), il a battu Hazaël, roi de Damas, et reçu un tribut de Jéhu (Yu-u-a), fils de Humri. Un tableau de l'obélisque de Nimroud représente aussi Yu-u-a comme tributaire du roi d'Assyrie (1) ; or nous venons de fixer à 879-56 (ou 880-55) le règne de Jéhu. On ne doit pas dire qu'il s'agit, dans l'inscription, d'un autre que du roi d'Israël, parce que Jéhu n'était ni fils ni descendant d'Amri : depuis longtemps on a fait remarquer que *fils d'Amri* signifiait, pour les Assyriens, roi de Samarie, parce qu'Amri avait été le fondateur de cette capitale (2). Mais, dans des inscriptions énumérant les conquêtes et ne présentant pas l'ensemble d'un règne, il est possible que les années de paix ne comptent pas et qu'ainsi cette campagne soit postérieure, même de plusieurs années, à 887. Elle le serait d'ailleurs de dix ans, si l'un des deux chiffres représentant la dizaine qu'on aurait employée, suivant l'usage assyrien, pour écrire 28, avait disparu sur la pierre. On aurait alors la troisième année de Jéhu (877). Si, au contraire, l'on abaissait de 47 les chiffres de l'histoire d'Assyrie pour supprimer l'interruption des éponymes, Salmanasar III règnerait de 858 à 823 et

(1) Voy. Vigouroux, *ubi supra*, p. 63-4.
(2) Voy. ibid. 65.

sa 18e année nous conduirait à 841, quatorze ou quinze ans *après la mort* de Jéhu.

Revenons enfin à Manahem et par conséquent à Phul. Les éponymies reprenant à 744 et l'interruption comprenant 47 années complètes, la lacune commence après 792. Manahem règne de 773 à 764, et par conséquent son règne *tout entier* est compris dans cet intervalle. Il commence 20 ans après la chute de Ninive, lorsque le fondateur ou le maître de l'empire chaldéen peut se croire assez affermi pour reprendre les vues ambitieuses des anciens rois. Il n'y a là aucun embarras, pas plus historique que chronologique.

Nous n'avons pas de monuments ninivites de cette époque, et nous avons vu pourquoi ; mais il y a un Minihimmu au temps de Téglat-Phalasar. Faut il donc, contre toute apparence, disons mieux : contre l'évidence, remanier la chronologie d'Israël.

M. Oppert ne le pense pas et il considère comme un Manahem II, ayant occupé pendant plusieurs années le trône de Samarie, entre les premières et les dernières années de Phacée, le Minihimmu de Samarie qui paya tribut à Téglat-Phalasar (1), ainsi que le constate une inscription quelque peu mutilée de ce dernier, traduite aux pages 101-3 du volume cité de M. Vigouroux. On lit, aux lignes 29-30 du texte : « Le tribut de Kustaspi « de Kummuha, de Razin de Syrie, de Manahem de Samarie, « d'Hiram de Tyr, de Sibilti-baal de Gébal » etc. ; ce passage est bien entier. Il est certain que, si l'on donne à ce Manahem dix années de règne dans de telles conditions, il n'y a plus de *lapsus* de copiste dans les 20 années de Phacée ; seulement on ne comprend pas bien l'omission totale d'un règne intérimaire dans les annales israélites. L'existence de Manahem II n'est ni impossible, ni même absolument improbable ; mais elle n'est pas une conclusion nécessaire, et, en histoire comme dans la scholastique, il ne faut pas sans nécessité multiplier les entités.

C'est M. Oppert lui-même qui me paraît suggérer la vraie solution du problème. Il a montré, dans les *Annales* de mars 1869, que l'*As ?-ri-ya-hu* du *pays* de Juda (*mat ya-hu-di*) dont il est question dans un autre texte très mutilé du même Téglat-

(1) Voy. la *Chronol. bibl. fixée par les éclipses*, p. VII (1868) et Ann. de Phil. chrét. de septembre 1875, aux p. 190-3, du volume.

Phalasar (1) *n'est pas* l'Azarias que l'on connaît, et même qu'il n'a jamais régné dans Jérusalem ; mais que c'était bien plus tôt un ambitieux, un chef de parti, qui se fit vassal du roi d'Assyrie ; c'est lui, dit-il, qu'Isaïe (chap. VII) désigne par la qualification de fils de Tabeël. Or, s'il en est ainsi, Manahem II peut bien n'avoir été, lui non plus, qu'un chef de factieux. Il est vrai qu'il est dit *de Samarie ;* mais cela peut signifier qu'il s'était fait un parti dans le royaume dont Samarie était la capitale. On conçoit parfaitement, en ce cas, qu'il ne figure pas (même comme usurpateur) dans la série des rois d'Israël.

Un mot enfin sur les deux documents dont M. Oppert a parlé dans un petit mémoire lu, en 1886, à l'Académie des inscriptions et publié la même année, avec un mémoire de métrologie, un peu plus long, à la librairie Leroux. Ce sont : 1° une série des rois de Babylone, depuis les premiers temps historiques jusqu'au temps des Perses : 2° des annales babyloniennes, depuis Nabonassar jusqu'à Saosduchin. Le premier de ces documents, écrit dans un temps bien postérieur, est impartial ; le second est hostile aux Sargonides et favorable à leurs deux prédécesseurs (Téglat-Phalasar II et Salmanasar V).

L'auteur français, quoiqu'il admette l'identité *linguistique* du Por de Ptolémée avec Phul, maintient aussi nettement que jamais la synchronisme du Phul de la Bible avec l'époque de la lacune ; il fait d'ailleurs observer que l'identité de Téglat-Phalasar avec Por est d'autant moins admissible que le roi assyrien ne dit nulle part avoir pris Babylone, mais y avoir seulement rendu hommage (*pris la main*) au dieu Bel. Et rien absolument, dans ces documents nouveaux, ne vient démentir nos conclusions.

VI.

Résumons-nous et pour cela rappelons le principe, auquel toute cette discussion se rattache : qu'il y a interruption *démontrée* des listes d'éponymies assyriennes pendant près d'un demi siècle, et que les tentatives faites dans le nôtre pour raccourcir la chronologie des rois hébreux (tentative en rapport nécessaire

(1) Voy. la transcription et la traduction de ce texte à la p. 99 du même volume de M. Vigouroux.

avec la négation de la lacune) ne reposent réellement sur rien, puisqu'on s'était référé uniquement, pour l'établir, à un synchronisme hebréo-phénicien emprunté à un texte grec qui mentionne la fondation de Carthage, et que, dit M. Oppert, les données anciennes relatives à la date de cet événement sont au nombre de *plus de trente* et « s'écartent les unes des autres de plus de 400 ans. » Une chronologie très confuse et une hypothèse beaucoup plus qu'arbitraire, voilà donc ce qu'on oppose aux doctrines chronologiques auxquelles j'ai adhéré ici.

Quant à M. Massaroli, il faut, dans sa dissertation, distinguer deux conclusions différentes. Phul n'est pas Téglat-Phalasar ; il a régné un certain temps avant lui : c'est la thèse que le savant italien défend envers et contre tous et défend victorieusement ; c'est là un résultat important que sa brochure pourra faire prévaloir à l'étranger. Mais il n'a pas appliqué sa critique à la question, bien importante aussi, de la chronologie assyrienne des Xe, IXe et VIIIe siècles, en remontant à partir du milieu de celui-ci ; il n'a pas approfondi la question des éponymies, et il en résulte non seulement qu'il a identifié à tort Phul avec Salmanasar IV, ce qui serait peu important en soi-même, mais que, sans y prendre garde, il a en quelque sorte annulé d'une part l'éclipse de 930, de l'autre les synchronismes d'Achab et de Jéhu, mentionnés par les documents assyriens.

Phul est-il le Bélésis de Ctésias et de Diodore ? il me paraît également téméraire de l'affirmer et de le nier. Il est possible que Phul représentât seulement le premier élément d'un *nom composé significatif*, comme l'étaient tous les noms royaux des contrées assyriennes. Mais Manahem a régné jusqu'en 762, dix-huit ans seulement avant le rétablissement de l'empire assyrien ; le règne de Phul, contemporain du roi d'Israël, peut bien ne pas remonter jusqu'à la chute de Ninive. Du reste qu'il occupe une place un peu plus ou un peu moins ancienne dans une période si peu connue, cela n'a pas d'importance ; tenons nous en aux points qui doivent être maintenant fixés.

FÉLIX ROBIOU.
Correspondant de l'Institut.

LES ÉTUDES D'ÉPIGRAPHIE LYCIENNE.

DEPUIS 1820 JUSQU'EN 1888.

ESSAI DE BIBLIOGRAPHIE DU SUJET.

(Suite).

— 16 —

J. SAVELSBERG (1) : *Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler : Erster Theil : « Die lykische—griechischen Inschriften.* » Bonn, Eduard Weber's Buchhandlung, 1874. Un volume in-8° de VII-64 pages.

L'*éditeur*, Savelsberg, ne mérite que des éloges ; ayant à sa disposition, par la munificence de l'Académie Impériale des Sciences de Vienne, de beaux caractères lyciens et grecs fondus chez Carl Georgi, il donna dans chacun de ses exemples autant de *fac-simile* des inscriptions (2) ; on aurait donc mauvaise grâce à contester ses lectures si elles ne devaient influer sur ses comparaisons dans l'analyse des textes.

L'auteur a été jugé assez sévèrement, et pourtant, dans ce premier volume du moins, il fait preuve de réelles qualités ; son plan est bien conçu, bien suivi. Après avoir, dans une première section (les 6 premières pages), rappelé les publications antérieures sur les monuments lyciens, et proposé, dans la seconde section (pages 7 à 22), des amendements judicieux à l'alphabet de Schmidt (3), il

(1) Martin Joseph Savelsberg, né le 11 novembre 1814, était en 1850 *Gymnasiums-Lehrer* à Bonn, fut nommé en 1852 professeur à Aix-la-Chapelle et y mourut le 7 juin 1879.

(2) Voir par exemple page 32 les noms de Ἀπολλωνίδης, — *apulenydah, purihimetitehe.*

(3) *u* (prononcé *ou*) pour o, *v* pour V, *w* pour la 2e et 3e lettres du nom de

étudie en détail les cinq documents bilingues de cette épigraphie, qui sont les épitaphes de Limyra 19, de Levisu (page 29), d'Antiphellus 3 (page 45) et de Tlos 2 (page 58), enfin le décret du roi Pixôdare (page 60).

Parmi ces textes, deux contiennent une formule d'imprécation et prononcent une pénalité contre l'usurpateur ou le violateur du tombeau ; l'analyse de cette phrase finale des épitaphes de Levisu et d'Antiphellus constitue la partie la plus importante de tout travail fondamental sur les inscriptions lyciennes. Savelsberg y a concentré — et je l'en félicite — toute son attention.

Voici la traduction de la formule de Levisu, tirée de l'épitaphe même :

καὶ ἂν τις ἀδικήσῆι τὸ μνῆμα τοῦτο ἐξώλεα καὶ πανώλεα εἴη αὐτῶι πάντων.

= « Et si quelqu'un lésait ce monument-ci, qu'il ait pour lot la ruine et le dénûment absolu de toutes choses à lui ! »

La phrase correspondante dans le lycien est celle-ci : SEIYETISERITADITIKEñTATöEBEHIMEIYETUBEITIPUNAMAθθI : ALAHADI : ADA :

Occupons nous d'abord de séparer les mots de cette phrase : TUBEITI (Limyra 4 et Myra 4), ñTATö (Xanthus 1 : ñTATô :), EBEHI (Limyra 17), enfin SEIYETI et [E]SERIṬADI.

Nous obtenons donc cette suite de mots :

Seiyeti eseritadi tike ñtatö ebehi meiye tubeiti punamaθθi alahadi ada (= 5 d'après Deecke).

L'*ada* est une monnaie, comme le croit Savelsberg sur une communication de Schmidt (page 42), et s'il en est ainsi, le grec ne livre plus le mot-à-mot de la phrase. S'adressant à leurs compatriotes, Apollonidès et Laparas leur apprennent que pour usurper le monument ou le dégrader, ils encourraient la peine de cinq *adas* (1); on parle d'une manière plus générale à un étranger ; l'infortune, la perte de tous ses biens doit être son châtiment.

Πυβιαλλης dans la partie lycienne, *o* pour les lettres à forme d'upsilon, *v* pour le digamma. (On sait que Savelsberg a écrit *de digammo ejusque immutationibus*, Bonn 1854 et Berlin, 1868). Mais j'approuve moins ses transcriptions de *e* par *ä*, de *y* par *j*, de χ et θ par K[c] et t[c], enfin sa confusion du caractère semblable à une ancre (= *ŏ*) avec le caractère si fréquent, dont le dessin est celui de deux V majuscules entrelacés plus *iôta* souscrit (= *ö*) et avec le caractère qui a la forme d'un E renversé (*l'omikron*).

(1) M. Deecke a établi que l'*ada* valait 2800 grammes d'argent. (Lyk. Stud. IV, p. 239).

ñtatö ebehi = χυρα : *ebehi* de Limyra 36 ; il y a là réellement le monument exposé aux entreprises du sacrilège, le τὸ μνῆμα τοῦτο ; *ebehi* est le pronom qui, avec la désinence *ñnö (eböñnö)* et la substitution de *ö* à *e* du radical *ebe* (cf, *ebeiya*, Limyra 19, *ebeiya erafaziya*) commence la plupart des épitaphes. Alors la première partie de la phrase qui répond à καὶ ἄν τις ἀδικήσῃ τὸ μνῆμα τοῦτο, s'arrête au mot *ebehi*, = *seiyeti (e)seritadi tike ñtatö ebehi.*

Eseritadi paraît être le verbe ἀδικήσῃ ; Savelsberg en rapproche le verbe *hrppitadi* de Limyra 12, précisément suivi de *tike*. Or, dans *hrppitadi* comme dans *eseritadi*, il y a une préposition *hrppi* (= pour) *ese* = ἐξ, εισ... ; *eseri* sont deux mots *ese* et *eri* : il faut nous habituer à ces soudures bizarres.

En supposant que — *tadi* exprime l'acte de *placer*, au participe présent, le verbe *eseritadi* voudrait dire : *déposant*, ἐνθεὶς ; *tike* répondrait avec l'enclitique *ke* au grec τίκε ; *ñtatö* serait au neutre, ou plutôt un adverbe pris substantivement, avec *ebehi*, au locatif « εἰς τὸ ἐντός τοῦτο », « dans cet intérieur-là ». Puis *seiyeti* renfermerait la conjonction *sei*, plus ordinairement *se*, mais il est préférable d'y voir le pronom relatif *seiye* = ὅς (Cadyanda) accouplé à *ti* = τίς, soit précisément ὅστις, « Celui qui ».

Savelsberg a décomposé le mot *seiyeti* en *se* = καὶ et *iyeti* ou *iye* « εἰ », « wenn » ; aucun texte ne lui offre pourtant le mot isolé *iyeti* ou *iye* (= zend *jatha*, sanscrit et perse *jatha* qui sont les conjonctions *wie*, *als damit*, page 35) ; *tike* lui paraît répondre à ἄν et est rapproché par l'ingénieux professeur de l'arménien *takav* « jam, adhuc » ; Sura qui inscrit la phrase *hrppisemei tadi tike tike* redouble le mot comme en arménien *takav*, *tákav* « peu à peu ». Le perse avait *thakatâ* = « gerade », « temps accompli », le grec τυχόν = « le cas échéant », « si cela se rencontre » ; et nous voilà tout près de ἄν de la version grecque « au cas que... » telle personne léserait le tombeau, ὅς τις... ἄν.

Dans la seconde partie de la phrase, *tubeiti* semble être le verbe ὀφειλέτω « qu'il soit tenu de... » ! ou le futur ὀφειλήσει « il sera tenu de » payer telle amende, *punamaθθi* où on croit découvrir le grec ποινή, le latin *punio*, *pœna*, notre mot *peine*, « à titre de peine ? » ; *alahadi*, datif singulier féminin comme *ladi* « à la communauté? », — « cinq adas. »

Revenons au premier mot *meiye* ; ce sujet est écrit *mene* (1) dans

(1) Comparez le poétique μίν pour αὐτον-ήν-ό ou αὐτούς.

Limyra 4 *mene môhôi tubeiti*, « celui-là ? paiera, aux dieux » (d'après Savelsberg, mais très hypothétiquement) ; le radical *me* avec l'échange de sa voyelle contre *ö* ou même sans cet échange, forme le mot *meti*, *möti* où Saint-Martin voyait le pronom τοῦτο qui particularise davantage que l'article το = *ebönnö*, « ce tombeau-*ci* », ce qui n'est pas la même chose que l'adverbe ὧδε. Quant à la désinence *iye*, elle ne doit pas être autre que *iya* de *ebeiya erafaziya* τὸ μνῆμα. Nous retrouvons précisément *meiye* dans une inscription où cette terminaison du pronom démonstratif du début est donnée : *ebeiya χrufata meiye piyetô rat[ap]ata χssadrapa pa[rzz]a*... « ce monument (?) *qu*'a consacré Orontopatès satrape perse... », (Xanthus 5 c), où certainement on ne saurait faire dire au scribe « ce monument Orontopatès satrape perse l'a consacré (sanxit) *ici*. »

La formule d'imprécation d'Antiphellus 3 ne le cède pas en vivacité de langage à celle du grec de Levisu et cette fois le lycien s'est départi de son ton relativement débonnaire, il oublie de prononcer le chiffre de l'amende !

Voici d'abord le grec : Ἐὰν δέ τις ἀδικήσηι ἢ ἀγοράσηι τὸ μνῆμα, ἡ Λήτω αὐτὸν ἐπιτρίψει.

= « Et si quelqu'un lésait, ou trafiquait avec, le monument, que Latone l'écrase ! »

Le lycien, d'après la seconde copie de Savelsberg (2e volume, page 150) n'est pas moins farouche : « *seiye tiedi tike môtô mene vasttu ôni vlahi ebiyehi se fedri fehñtezi.* »

Vous avez dans ce dernier mot l'ethnique d'*Antiphellus* ; une monnaie porte en effet cette légende complète, en lettres rétrogrades : *Fahñtezö*, tout à fait comparable à *Pttarazö* = monnaie *Pataréenne*, Παταρηϊον (κόμμα). Cette désinence, ainsi que la mention d'Antiphellus 3, a permis à M. Six de proposer cette correction à sa traduction par « prêtresse » du mot fragmentaire *Fehñte*... accolé au nom de dynaste *χeriv'a* (1), comme la légende de *Arñnahe* = de Xanthus, au nom du chef *χeròis*. Il faut donc abandonner le renseignement de Pline sur le nom de Habessus donné par les Lyciens à cette cité : la finale *nde* des noms de bourgs en Asie Mineure, de ce côté du Taurus, est très fréquente : Trebenda, Cadyanda, Oinoanda et mille autres pourraient être invoqués en exem-

(1) *Revue numismatique* (française), 1886, p. 164 nº 132. La nouvelle monnaie à classer au numéro 110 bis de l'étude de J. P. Six, appartient au dynaste dont le nom commence par *θap*.

ples. De plus, les Lyciens se servent du suffixe *zi* (neutre *zö*) pour l'ethnique : nous avons *Surezi* = l'habitant de Sura ; *Sppartazi*, *Atônazi* le Spartiate, l'Athénien ; *triyerö Kiyczö* = la trière de Chios(Χιακόν) (1) ; ce suffixe n'est même pas réservé aux seuls ethniques ; les patronymiques tels que *Fizttasppzñ*, *umrv'v'azñ*, c'est-à-dire l'Hystaspide, l'Amorgide, et des substantifs tels que *prñnezi* le domestique (de *prñne* * = la maison) le possèdent pareillement.

Sait-on comment Savelsberg traduisait en 1878, ce nom de ville ? « Wohlthäter », *bienfaiteur !* le zend *vañhudâo* : ainsi, celui qui aura lésé ce monument, « il périra avec ses descendants et *son louable bienfaiteur !* »

Vlahi au pluriel semble être au génitif de ce nombre, en admettant que *öni* soit la conjonction μετά qui régit ce cas ; *vla* rappelle aussi le grec φυλή ; *ebiyehi* où il faudrait le radical *ehb* — se décline aussi et convient à la traduction *suorum* ; reste un impératif actif *vasttu* = « *qu'il périsse* avec ses parents et (sa) lignée Antiphellite ! » Savelsberg compare au mot *vasttu* l'ancien allemand *wuosti* « désert » *wüste*, et le latin *vastus*, *vastare* « dévaster » (page 53).

Je parlais tout à l'heure du mot *prñnezi*, l'οἰκεύς de Gortyne, c'est-à-dire quelqu'un de plus qu'un esclave : ce ne sont pas certainement de misérables δοῦλοι qui ont élevé le tombeau de Levisu pour eux-mêmes et pour leurs femmes, ce sont tout au moins des affranchis, des gens de l'entourage de Purihimetis, des tenanciers peut-être de ce haut personnage, assujettis à certaines obligations envers lui, mais jouissant de ressources suffisantes pour mener une vie heureuse. A côté du mot de *prñnezi* « domesticus », le lycien a le mot *prñnafa*, *prñnafu*, qui signifie la maison, (ici la maison du mort), et en outre le verbe du même radical, *prñnafatö* « il a construit. » Savelsberg lisant *i(n)* notre lettre *ñ* recourt à une racine *pri* du verbe πρίω, « je scie », lequel aurait perdu la consonne *n* encore visible dans πρίων « une scie » et πρῖνος, « l'yeuse ». Les chapelles funéraires des Lyciens rappellent par leur style les con-

(1) C'est Savelsberg lui-même qui a découvert le sens de *trière de Chios*, dans la ligne 22 de la face Est de l'obélisque : *i]yôna* : *triyerö* : *Kiyezö* : « eine ionische Triere, eine chiische (von Chios), » *Beiträge*, 2e volume, 1878. Depuis, Moriz Schmidt a voulu voir dans la désinence *zö* un génitif pluriel, *Lykische Studien*, 1879, page 459 ; mais si le génitif pluriel a été *ziyêhi*, comme le pense M. Deecke, il vaut mieux attribuer la voyelle *ö* à un ethnique neutre. *Iyôna*, ethnique parallèle à *Kiyezö* est peut-être aussi au neutre, lequel se serait terminé suivant les déclinaisons par *a*, par *ö*, ou par *u*.

structions de bois d'une lointaine antiquité. « Des nervures épaisses, ou pour mieux dire *des poutrelles*, s'y coupent et forment la croix. Ce mot de poutrelles (tout inattendu qu'il soit dans la description de monuments de pierre) convient fort bien ici, car ici la pierre imite le bois et le maçon a pris modèle sur l'œuvre du charpentier. Peut-être les premiers tombeaux qu'élevèrent les Lyciens étaient-ils de bois ; la supposition est vraisemblable, et lorsqu'ils substituèrent l'emploi de la pierre à l'emploi du bois, ils conservèrent les formes consacrées, changeant de matière sans changer de style. L'idée est singulière, bizarre, mais cette bizarrerie même caractérise une civilisation et un art (1). »

Le passage de πρίω à πρῖνος, de l'acte à l'objet sur lequel s'exerce cet acte, est parallèle au passage de ξύω = « racler, frotter » à ξύλον, = « bois. » De la racine δερ « écorcher », provient de même le mot δόρυ « bois, solive », à côté de δρῦς, « chêne ». Le *prinava*, avant de désigner spécialement le monument funéraire, était une maison de bois, et en ajoutant au vocable la flexion du verbe, on arriva à l'idée générale de « construire une maison » : *prñṇezi*, « le domestique », est également un terme qui dérive de la racine *prina*... dépouillée de la terminaison *va*, comme : *ara* : variante de *arafa*, *arafaziya* (*iya* = désinence du collectif, l'ἥρωον ?)

J'ai tenu à donner par cette discussion dont les éléments sont puisés dans Savelsberg (page 25) un exemple de sa manière. L'auteur est ingénieux, trop peut-être ; sous sa plume les rapprochements surviennent avec une grande facilité : rencontre-t-il le mot *p̃ñtreñni*, il pense aussitôt au grec πᾶς, dans les autres cas παντ — (page 30), sans se souvenir que la combinaison *ñt* = ινδ, νδ, exemple *χñtenubeh* = Κινδανυβου. Ailleurs (page 36) il cite le

(1) *Les Tombeaux* (collection de la Bibliothèque des Merveilles), par M. Lucien Augé, pp. 48-49. L'auteur qui a voyagé dans cette partie de l'Asie Mineure, est intéressant par cela même qu'il y a dans ses pages le reflet d'une directe image des monuments *vus*. Quant à Savelsberg, il s'en réfère ici à l'ouvrage de son compatriote, Franz Reber, *Kunstgeschichte des Alterthums* 1871, s. 159. Avant eux, Charles Texier a étudié le style des tombeaux dans son 3e volume de l'*Asie mineure* ; lire par exemple, ses remarques sur les planches 173 (page 223), « sarcophage lycien », 174 (tombeau taillé dans le roc), 195 et 196 (page 229) : la planche 196 offre l'inscription très importante par suite de toutes récentes constatations sur la *langue* de cette épitaphe, et la planche 195 les détails du monument.

mot *χn̄ta*, qu'il lit *χi(n)ta* comme composé du suffixe *ta* et d'une racine *Kan*, sanscrit *Khan*, perse *Kan*, « tombeau ». Il ne serait pas impossible que ces deux comparaisons, toutes hasardées qu'elles soient, aient fait considérer de plus près à M. Six la lettre écrite i̥ par Savelsberg : dans cette lettre, ce qui est variable, c'est la voyelle, — ce qui reste c'est la consonne *n* : Six proposa de retenir seulement cette consonne et de marquer par le zéro souscrit la nullité ou l'indifférence de la voyelle ; Deecke écrivit donc *arn̥na*, *milasôn̥tra*, etc., les noms de Mélésandre et de Αρνα (la ville de Xanthus). Savelsberg a rendu service à la science, même par ses erreurs ; il est vrai que ces bonnes fortunes n'arriveraient pas à tous les lecteurs éblouis par cette dépense d'érudition et prêts à croire leur professeur sur parole.

Dans le compte-rendu que Moriz Schmidt a donné de ce premier volume (1), le grand helléniste remarque que Savelsberg s'est maintes fois rencontré avec A. Knötel, l'auteur, dit-il, d'un article de haute fantaisie, « höchst wunderlichen Aufsatze » inséré dans le Breslauer Zeitung de 1872, nº 421 et qui porte ce titre : « die letzten Troer und ihr Gedenkstein ». J'ai vainement cherché à me procurer cet article, où Knötel discutait la succession des côtés de la Gedenkstein (l'obélisque xanthien) et proposait des leçons nouvelles pour la restitution de l'épigramme grecque de cette stèle (2).

— 17 —

J. SAVELSBERG : *Vortrag über Lykische Inschriften*, dans les « Verhandlungen der 29sten Deutscher Philologen und Schulmänner in Innsbruck (pp. 201-204) » Teubner, Leipzig, 1875.

Le premier volume de Savelsberg sur les textes lyciens fut offert par son auteur au 29e Congrès des philologues Allemands dans sa séance du 28 Septembre 1874. Invité par ses collègues à résumer les résultats acquis au point de vue philologique, Savelsberg traça une légère esquisse de la grammaire lycienne.

La première question qui se présente est relative à la place du lycien dans les groupes des langues connues. Pour l'auteur, nul

(1) *Ienaer Literaturzeitung* du 10 octobre 1874, nº 590.

(2) Voir la *Commentatio de Columna Xanthica* de Schmidt, 1881 : les allusions à Knötel sont aux pages 3 et 8.

doute que cet idiome ne soit un membre de la grande famille des langages indo-européens, et en serrant de plus près le problème, on devrait avoir peu d'hésitation à reconnaître le lycien comme apparenté de fort près au zend et au perse. C'est ce qu'on appelle l'*éranisme du lycien*. Les partisans de cette théorie l'expliquent de diverses façons : Spratt admettait que la population grecque de Xanthus ayant été exterminée dans le siège de leur ville par Harpagos, fut remplacée par une colonie perse, ou médique, et il proposait tout naturellement de voir de l'âryen médique dans les textes découverts par Fellows. Moriz Schmidt, se rendant bien compte des difficultés de cette explication, et croyant d'ailleurs apercevoir dans le lycien des signes d'une extrême vieillesse, remontait bien au delà de l'histoire écrite et jusqu'à ces temps hors de tout souvenir où les tribus âryennes essaimant du plateau arrosé par l'Oxus ou le Djihoun, envahirent l'Europe ; alors une de ces tribus appartenant au groupe éranien s'établit en Asie Mineure (1). — Il eût été intéressant de savoir à laquelle de ces explications se ralliait Savelsberg ; je pense que la seconde cadre le mieux avec ses vues, puisqu'il ne conclut pas dans le sens d'une identité entre le perse de Darius et le lycien.

N'est-ce pas Curtius qui a défini l'Asie Mineure une main tendue par l'Asie à l'Europe ? Savelsberg, moins poète, se borne à dire que, par sa situation géographique, le peuple lycien est comme un anneau qui rattache le groupe linguistique aryo-éranien de l'Est au groupe gréco-italiote de l'ouest ; toutefois cette nation n'en est pas moins à ranger parmi les nations éraniennes, comme le démontre la déclinaison de la langue qu'elle inscrivit, avec des caractères grecs, sur l'obélisque de Xanthus dans un remarquable document historique de 238 lignes, contemporain des rois de Perse Darius et Artaxerxès.

1°) Le nominatif singulier a pour désinence l'une des trois voyelles *a*, *i*, *u*, avec perte de *s*, comme dans le perse des noms en *a*.

2°) — *ah*, *eh*, *(uh)*, sont les désinences du génitif singulier ; on trouve une forme plus ancienne, où *ḥ* est suivie de la voyelle *e* : la comparaison avec le zend se fait d'elle-même ; le perse présente aussi une désinence *âha (Auramazdâha)* ; et une autre désinence

(1) *Essay on the language of the Lycians*, pp. VII-VIII.

ahyâ : = *Dâravusahyâ*, *Artakhsatrāhyâ* qui sont à rapprocher du lycien *i(n)tariyeusche* (Δαρεῖου) et *Ertaχssirazahe* (Αρταξερξου). Le sanscrit — *asya* renferme un *s* que les Eraniens ont immédiatement remplacé par *h*.

3°) — Datif masculin *eye* ou *aye* = sanscrit *āya*, indo-germanique *ai*. Datif féminin : *i*.

4°) Accusatif des noms en *a* : *ô* pour les deux genres. Savelsberg conjecture une forme primitive *ôn* = indo-germanique *am*. Son raisonnement sur la perte de *n* est assez confus ; si le verbe *prñnafotû* du bilingue de Levisii semble avoir été prononcé avec un *n* devant le *t*, ce qui rappelle la désinence grecque εργάσαντο, ce n'est pas à cause de la voyelle *o*, *ö* ou *ô*, mais à cause de la dentale. De même, ainsi que Savelsberg le rappelle, le perse écrit *barati* (à lire *baranti*) = φερουσι, « ils portent ». N'y a-t-il pas en grec un accusatif singulier en ω ?

Le pluriel offre encore plus d'incertitudes : pour Savelsberg — la désinence *aha* est le nominatif, = védique *âsas*, et de plus la désinence *ahi*, ce qui ne se comprendrait que pour deux déclinaisons différentes : or, nous avons *χñnaha* et *χñnahi*.

Le datif pluriel des noms en *a* serait *ôi*, exemple : *ladôi* = « aux femmes » ; *mahôi* = « aux dieux » (?). Cette désinence est l'instrumental pluriel du sanscrit *âis* et du zend.

Un accusatif pluriel est reconnaissable dans *tideimis ehbis* « ses fils », *ömis* (meos) : en arménien, il en est de même.

Suivent divers rapprochements entre des mots dont la traduction n'est pas justifiée et des exemples tirés du perse. L'une de ces comparaisons éveilla les défiances du Dr Delbrück, d'Iéna, sur le bien fondé de la thèse de l'éranisme du lycien ; si le mot *sätnä* (que nous lisons *señne*) veut dire « armée, » on peut bien le rapprocher du sanscrit *sena* et pas du tout du perse *hainâ* et du zend *haena*. C'est la première fois que la doctrine éraniste a rencontré une opposition nettement formulée.

J'ajoute que cette conviction ne peut pas naître de la lecture des *Beiträge* de Savelsberg où les textes en effet ont donné carrière à des comparaisons encore plus fréquentes avec le grec et les langues italiotes. — Mais, après tout, n'est-il pas déraisonnable de prétendre déterminer le caractère général d'une langue que l'on épelle à peine ? A quoi peuvent servir ces classements prématurés ? Ont-ils fait faire un pas au déchiffrement ? Ont-ils amené la découverte,

certes désirable, d'un représentant moderne du lycien ? S'il se cache quelque part, ainsi que le zénd contemporain dans les montagnes afghanes, l'insuccès de notre recherche n'est-il pas dû à la mauvaise orientation prise par les savants allemands ? Oui certes, et j'aime bien mieux l'instinct si juste de Moriz Schmidt, qui présida à son enquête. Hérodote a eu tant de fois raison dans les questions résolues de nos jours, que je ne voudrais pas, pour ma part, m'inscrire en faux contre son assertion de l'origine Crétoise d'une partie des Lyciens. Mais, en attendant que le dialecte moderne dérivé du lycien soit reconnu, contentons-nous d'étudier la langue dans ses seuls monuments ; c'est long, pourtant les résultats ainsi obtenus constitueront une base solide au déchiffrement. Nous avons la joie de compter parmi ces travaux fondamentaux trois nouvelles études de Schmidt, et particulièrement celle qui fait l'objet du numéro suivant.

— 18 —

Commentatio de Inscriptionibus nonnullis Lyciis, quam a Mauricio Schmidt P. P. O. scriptam.... edendam curaverunt prorector et senatus Academiæ Jenensis. Lipsiæ, Typis Guilelmi Drugulin (1876), pages 3 et 4 discours de bienvenue au Docteur Mauricius Seebeck ; pages 7 à 23, étude des inscriptions (1).

C'est une sorte de revue en petits chapitres détachés, de diverses épitaphes lyciennes. En voici la liste :

a Kirmet 1 « inscriptionum vetustissima, » et Myra 7	page 7.
b Limyra 3	page 9.
c Pinara 1	— —
d Kandyba 2	page 10.
e Xanthus 5 (n° 40 de Fellows)	page 11.

(1) Le titre est très long ; j'ai omis ce qui est entre les mots *scriptam* et *edendam*, c'est-à-dire ceci : «... ut publicum exstaret communis laetitae venerationis que documentum | die IX maii MDCCCLXXVI | , quo die | ante hos quinque et viginti annos | vir perillustris atque excellentissimus | MAURICIUS SEEBECK (*en lettres énormes au milieu de la page*), philosophiae et iuris utriusque doctor, | serenissimo magno duci Saxoniae Vimarensium et Isenacensium a consiliis in summa republica intimis | consilio principum e domo Saxonum augustissima potentissimorum | auspiciis faustissimis | huic litterarum sedi curator praeesse cepit... ». Dans les bibliothèques et en librairie, on ne connaît donc que la *Commentatio* de Seebeck ! Ce serait du temps perdu que de demander celle de Schmidt.

f Tlos	2	page 12.
g Limyra	10	page 13.
h Myra	2	— —
i Xanthus	2	page 14.
k Limyra	38	page 17.

Le savant helléniste a donné des traductions grecques de quatre inscriptions ; je crois être agréable au lecteur en les reproduisant : l'orthographe de Schmidt est scrupuleusement respectée (1).

I. *j.* Telmissus 1. Page 16 :

ebuinu gop[u] mene prinafatu | Odali Zotriah | tideimi
τοῦτο τὸ μνῆμα ὧδε κατεσκευάσατο Ὠδαλις Ζυτρία υἱὸς
h(rppi) | Gezrimeh | prinezijehi.
ἐπὶ Κεξριμιος οἰκείοις.

II. *l.* Limyra 4. Pages 19 et 21.

ebuinu gopu meti prinafatu Zahuna Ddafupartah
τοῦτο μνῆμειον ὧδε κατεσκευάσατο Ζαόνας ΔαFοπαρτα
tideimi meitepituti Zahunu se ladu se tideimis
υἱὸς (ἐπὶ τῷ) εἰς αὐτὸ ἐντεθῆναι Ζαόναν καὶ γυναῖκα καὶ τέκνα
ehbi(s). Kbi tike teitepitadi atlahi tibe Kbiyehi
αὐτοῦ. ἕτερός τις δὲ ἐνθείς αὐτὸν ἢ ἑτέρους
tibete alahaditi mene muhui tobeiti [ho] fedr [i :]
ἢ καὶ ἀνοίξας αὐτὸ — ὀφειλέτω κοίνῷ

III. *m.* Myra 4. Page 22.

ebuinu prinafu mene prinafatu Ddauasa Sitopeh
τοῦτο μνῆμα ὧδε κατεσκευάσατο Δαύασας Σινδύπιος
tideimi hrppi ladi ehbi se tideime : se uke
υἱὸς ἐπὶ γυναῖκι αὐτοῦ καὶ τέκνοις. καὶ μόνους?
lati ddauasa mene itepituti itipatesi se ladu
βουλέται Δαυάσας ἐνταῦθα ταφῆναι Ἰνδιπάτεσιν καὶ γυναῖκα

(1) Les justifications de ces traductions sont disséminées dans ces 16 pages. Il faut prévenir le lecteur que les distinctions de chaque petit chapitre par lettre alphabétique n'est pas dans la monographie de Schmidt ; j'ai cru utile d'introduire cet élément de clarté.

ehbi : Kbi tike mei nipe itepituto tibei nipe hlámi
αὐτοῦ. Ἕτερος τις ενθα μήτε ἐγκηδεύσῃ ἢ μήτε ὀνόματα
tofeto : hlámi mei tofeti tike tibei itepitadi tike
'εγγράφῃ. Ὀνόματα ενθα εγγραψας τινὰ ἢ 'εγκηδεύσας τινὰ
mene ellehi tobeiti trámili hofedri se trybas se
'ενταῦθα, — ὀφειλέτω Τερμιλέων κοινῷ καὶ Τρ... καὶ
muhui hofedri — —
Μ... δήμω ἀδαίων. —

IV. *n*. Antiphellus 4. Page 22.

ebuinu gopo meti prinafatu idamaxsa oherijeh
τοῦτο μνῆμα ὧδε κατεσκεύασατο Ἰδαμάξας Ὀαριόυ
tideimi hrppi ladi ehbi se tideime : sei pijutu
υἱος 'επὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ τέκνοις. Καὶ προσέταξε
pijato müti utri gopo sigli aladeh...ne se hrzzi
τάκτον πρόστιμον τῷ κατω σηκῷ σίγλους — — καὶ τῷ ἄνω
topá me sigla (1) : *hrzzi prinafi mei itepituti*
σηκῷ ἔνθα σίγλους. Εἰς τὸν ἄνω τάφον ὧδε κηδευθῆναι
idamaxsu se ladu... Kbi hrppi se mei itadi
Ἰδαμάξαν καὶ τὴν γυναῖκα. Ἕτερος 'επάνω καὶ ὧδε θεἰς
tike mene tobeiti muhui hofedri se itlehi trámili
τινά 'ενταῦθα, ὀφειλέτω — κοινῷ καὶ τερμιλέων
(ebidalahaditi ebei ite).
— — — —

Deecke, persuadé que *prinezijehi* du n° I est un génitif pluriel, ne consent pas à la restitution de la préposition *hrppi*, qui, on le sait, gouverne le datif ; il pense que la préposition *hri* (= πρό) et qui est suivie de mots au génitif pluriel, par exemple sur l'obélisque *χbide hri χñtafatahi* = ? « il les établit rois sur les hyparques », Sud, 46-47, est seule convenable ici. Udalis ou Kudalis aurait donc construit au-dessus des « domestici » de Gezrimis, sa propre tombe. L'examen des lieux permettrait de dire si cette traduction est préférable à celle de Schmidt.

(1) Il faut peut-être *tupm̃me siχla* = διπλόον σίγλον, « un double sigle », car à la fin d'un mot il est extrêmement rare de trouver *m̃*, tandis que la combinaison *m̃m* est très fréquente. Deecke, qui admet (*Lyk. Stud. IV*, p. 241), cette lecture de Savelsberg, (II, p. 156), traduit *zweifach* en isolant la 2e partie du mot composé *pm̃me* ; cf. Rhodiopolis donne aussi *mu-pm̃me* = « einfacher. » — Comparez à — *pm̃me* le poétique πέλομαι usité pour εἰμί et l'épithète du Zeus pélasgique, Ζεὺς πέλωρ qui rappelle le IHVH des Hébreux — *aladehχχône* = 'επιχωρίους ?

Nos II et III *tike* ne peut être, semble-t-il, à la fois τις et τινὰ. *Tibe* = « ou » est accepté par Deecke ; j'aurais été curieux de voir ce qu'il pensait de *nipe* et de *hlm̃mi* et du verbe de Schmidt *tofeto*, *tofeti* (III). *Kbi* doit être le relatif, et en tous cas il n'est pas au pluriel, dont on a le génitif *Kbiyehi*, dans des passages qui excluent le sens de *autres*. *Hofedri* paraît être une épithète = εὐγενής ; alors *ettehi* c'est la nation, δήμω.

Sur Myra 4, sont mentionnés les ethniques *trm̃mili* = Λυκίω, *trvvas* (écrit *trybas* par Schmidt) = Milyen ; ce peuple avait pour ville principale *trvvñta* = Trebendae, près de Myra ; le nom qui fait songer aux Torrhèbes de la Lydie, était resté au temps de Davasa pour signifier une fraction importante, mais locale, de la nation lycienne ; *muhui* doit pareillement désigner un ethnique, au lieu du *sénat*, comme le pense M. Deecke. Comme ces expressions ne se trouvent que sur certaines épitaphes, de la même partie de la côte, il y aurait intérêt à relever bien soigneusement l'indication de la provenance pour la détermination de semblables termes.

Je dois signaler à l'attention les chapitres *e* sur les noms de la tombe et de ses parties principales, *h* sur les συγγενικα, *k* sur les légendes des monnaies. A ce propos, l'auteur rétracte son identification de Kuprlli avec le pays de Cabalie : « Sed quae ipse aliquando de nomine ΚΟΠΡΛΕ conieci, urbem Καβαλλίδα sic nuncupatam esse, ea nunc mihi retractanda esse video. Nam qui nummus in parte antica ΚΟΠΡΑ habet, idem in parte aversa urbis Xanthi nomen Lycium breviatum *Arï* — ostendit. » C'est la remarque formulée presque dans les mêmes termes, dès 1868, par J. P. Six. Le professeur Schmidt aurait dû le citer (1). Mais je le laisse poursuivre

(1) Voici ce passage : « Si les susdites monnaies se distinguent par le fait qu'elles ont les mêmes symboles, mais des légendes différentes, une autre série par contre a toujours la même légende, mais jointe à une multitude de types différents (voyez Fellows, pl. IX à pl. XIII). Tout à l'heure nous avions divers princes qui exerçaient le pouvoir sur une seule région, et cette fois-ci nous serions en présence d'*un dynaste* à qui *beaucoup de villes* sont soumises. Jusqu'à présent, on regarde le nom de *Koprlli* comme celui de la contrée Cabalis ou Cabalia : telle est encore l'opinion de Schmidt. Mais d'abord, sur les monnaies de l'époque grecque, les noms des peuples ne se trouvent point au nominatif qui est ici hors de discussion ; et puis il ne résulte pas de ce que dit Strabon XIII, IV, 17, sur la Cabalie, que cette contrée appartint à la Lycie, mais bien qu'il y demeurait des Lydiens et que plus tard on y ajouta quelques villes lyciennes. Les monnaies qui nous occupent ne sont pas, à la vérité, toutes contemporaines ; malgré cela elles peuvent appartenir à un seul long règne. Sur quelques-unes on

son raisonnement, qui cette fois, lui est bien personnel : « Accedit, quod in Col. Xanth. latere australi v. 16 haec leguntur : eimi arafazijedi. Koprl[li...ara] fazija prínafate tomi [ne...], ubi non magis locum habet nomen oppidi, quam in lateris australis v. 24-26 : *unehi se ginahi* [..... (1)] *hi Arppagoh tideimi geriv* [....*ko*] *prlleh gub* : *gezivah tohes m*[....*araf*]*azijedi* » p. 18.

A la page suivante, *gitafata* est pour la première fois traduit par « regulus, principis loco natus, dynasta. »

— 19 —

J. SAVELSBERG : *Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler* : Zweiter Theil : (Erklärung von 55 lykischen Inschriften). Bonn, Eduard Weber's Verlag, 1878, in 8° pp. VIII-223.

3 planches hors texte, renferment, pl. I l'inscription d'Antiphellos 1 contre la page 132 ; pl. II les épitaphes de Rhodiopolis et de Sura contre la page 160 ; et la planche III, contre la page 182, les textes de Xanthos 1, Xanthos 5 c (Ratapata : χssadrapa : parzza...) et Xanthos 8.

Le même soin a présidé à la reproduction des textes que lors de la publication du premier volume, les inscriptions gravées dans le livre sont de vrais *fac-simile* ; il est dommage que Savelsberg n'ait pas donné toutes les inscriptions du recueil de Schmidt et notamment une bonne photographie de celle de l'obélisque ; il aurait rendu de plus en plus rares les recours à ce *Corpus* incomplet lui-même et qui n'offre pas une sécurité parfaite.

L'auteur a divisé son livre en cinq grandes sections (« Abschnitten »), savoir :

voit encore le *quadratum incusum*. Sur d'autres l'image du revers est gravée sur un bouclier rond, et cela les montre contemporaines à peu près du règne d'Hecatomnos de Carie, vers 390-377, sur les monnaies duquel on observe la même particularité. Les cités dont elles portent les types peuvent être cherchées entre Limyra et Xanthus. Le nom de Xanthus elle-même *Arina* apparaît sur une de ces pièces. » (*Over de oudere munten van Lycie*, dans les comptes rendus de l'Académie Néerlandaise des sciences, tome XII). Depuis, l'ingénieux numismatiste a étudié savamment les monnaies du roi Kuperllis dans la *Revue Numism.* de Paris, 1886.

(1) « se χñtafatehi », Deecke ; ligne 25 : « *geriv(ah ddedi ku-)prlleh* », Schmidt, 1881.

1°) LIMYRA (page 4) renfermant 24 numéros, soit Limyra 1 à 19, puis L. 22, 36, 41, 42 et 43, en outre *Cadyanda* au n° 4 à la suite de L. 4 ; *Cyancac 2* au n° 6 à la suite de L. 6, *38 et 40* ; *Cyaneac 1* au n° 15 à la suite de L. 15 ; *Pinara* 2 au n° 16 à la suite de L. 16 ; et *Telmessus 1* au n° 18 à la suite de L. 18. Toutes ces localités, sauf Limyra et Cyaneae, sont très éloignées les unes des autres, mais les mentions qui se lisent sur leurs épitaphes ou les tournures de phrase semblables exigeaient peut-être de tels rapprochements.

2°) MYRA et ses huit tombeaux (page 112).

3°) ANTIPHELLUS (page 132), soit A. 1. 2. 3. 3b (= Texier, III p. 231) et 4.

4°) RHODIOPOLIS avec SURA (page 160).

5°) XANTHUS (page 181) avec ses 8 tombeaux et l'obélisque.

En tête de chacune de ces sections, Savelsberg aurait dû consacrer une notice rapide à chaque ville lycienne, sans obliger le lecteur à recourir au dictionnaire très utile, de W. Smith : à moins d'avoir fait une étude préparatoire spéciale de cette épigraphie, et par conséquent d'avoir dépouillé les relations de voyage de Texier, Fellows, Spratt, les noms des cités lyciennes ne rappellent rien, et il ne serait pas surprenant que l'on place Telmissus à Antiphellus, Rhodiopolis à Tlos, le tout par le défaut d'une carte et de notices particulières.

Tel qu'il est, le volume de Savelsberg donnant sous une forme commode presque toutes les inscriptions alors connues, doit rendre de grands services à l'épigraphiste ; il nous suffit de chercher dans les *Neue lykische Studien* l'inscription qui renferme tel mot, et de consulter aussitôt après la table des matières du livre de Savelsberg qui renvoie à l'épitaphe ; celle-ci est non-seulement reproduite avec une grande fidélité, je le répète, mais encore l'auteur indique les références à toutes les copies de ses prédécesseurs et il n'oublie jamais de rappeler les traductions qui en ont été essayées avant lui. Malheureusement il n'a reproduit que fragmentairement, le texte de l'obélisque, c'est une faute dont il aurait dû prévoir les conséquences fâcheuses pour sa traduction même, car il met le lecteur hors d'état de le contrôler et il le décourage. Du reste, cette « traduction » ne mériterait aucune attention, si elle n'était la pierre de touche d'une foule de traductions de mots obtenues, lors de l'étude des épitaphes, par des comparaisons avec le sanscrit, le grec, l'arménien, le zend, l'ombrien, le perse.

De Schmidt à Savelsberg, il y a loin ; tandis que le premier a offert des traductions dans leur ensemble acceptables, même aux yeux de ceux qui ont étudié les épitaphes grecques de cette région publiées dans le 3me volume du C. I. G. et dans d'autres recueils, le second a refusé de se conformer à ce style en quelque sorte consacré : il rend ainsi, par exemple, Antiphellus 4, page 159 : « Dieses Grab hier baute Idamak'zza, Uhärijä's Sohn, für seine Frau und Kinder und bestimmte eine festgesetzte geldbusse ; für das untere Grab einen einheimischen Siglos und für das obere einen doppelten Siglos. In den oberen Bau *ein-schreiben sie* den Idomak'zza und die Frau. Und wenn (*jemand*) dieses (d. i. *die schrift*) Wegmacht, wer weg und hinein legt etwa, der sei schuldig *den Himmelsgöttern wohllöblichen und den Landesgöttern lykischen.* Wer *bestattet hat etwa* in diese Grabstätte (*ebei: ñtetô.* »

Myra 4 nous met aussi en présence du scribe : c'est un vrai magistrat qui prend telle et telle mesure ; voyez plutôt (page 123) :

« Dieses Grabgebäude baute Dawasa, etc... *Und den Hausherrn* (ôkepati) *schreibt der Schreiber ein, auch seine Frau* (schreibt er ein). Wer etwa gegen *früher Geschriebenes* oder früher *zum Befehl Erhobenes einen Befehl gegenerhebt oder* einschreibt etwa, etc. (le reste comme à la fin d'Antiphellus 4). »

Les conclusions historiques que Savelsberg tire de quelques données de l'obélisque valent ses déchiffrements. N'en citons qu'un exemple, l'identification du *dynaste lycien* Arufôtiyesi avec le satrape de Mysie sous Artaxerxès II, Orontès choisi comme stratège par ses collègues révoltés comme lui, en 362, Mausole de Carie, Ariobarzane de Phrygie, Autophradate de Lydie. A ce soulèvement contre l'autorité du Grand Roi, prirent part divers peuples de l'Asie Mineure, les Ioniens, les Lyciens, les Pisidiens, les Ciliciens et jusqu'aux Phéniciens et aux Syriens (Diodore de Sicile XV: 90). L'obélisque de Xanthus, à la ligne 18 de la face Est, mentionne *Arufôtiyesi* comme stratège (?), « Arufôtiyesi sttrat[aχa] », si Savelsberg a bien complété ; or, d'après l'historien grec, les rebelles désignèrent pour leur stratège Orontès, εἵλοντο στρατηγὸν 'Ορόντην. Je ne nie pas la coïncidence très curieuse. Mais suffit-elle pour cette identification ? Savelsberg ne parvient à rapprocher du perse 'Αρυάνδης (Hérod. IV. 166), de l'arménien Arvand et du grec 'Ορόντης le lycien Arufôtiyesi, qu'en retranchant la finale *yesi* qui doit être une désinence carienne ιασις, de sorte que le nom eût été grécisé Αρυωτιασις

(Suidas connait un Αρυωτης.) — En second lieu, le rebelle Orontès exerçait son autorité bien loin de la Lycie, en Mysie, aux environs de Pergame, d'où les Allemands ont tiré l'inscription qui donne des indications sur son père et son origine même : Ὀρόντης δὲ Ἀρτασύ-[ρου, τὸ γέν]ος Βάκτριος (1). — Enfin la date de l'obélisque est certainement antérieure d'un demi-siècle au soulèvement des satrapes, ainsi qu'aux guerres du roi Périklès, identifié par Savelsberg avec le fils d'Harpagos ; Tissapherne était alors tout puissant (2).

Mais oublions ces misères ; ne soulignons pas, comme on l'a fait, les partis pris de l'auteur sur les sculpteurs (?) Périklès (page 105), Arttuambara (page 44), Khärïkhähä (page 207) et Otozisa (page 210), tous artistes de grand renom et qui signèrent leurs œuvres, c'est à dire l'obélisque et ces admirables sarcophages de marbre. Ces hypothèses ont toute l'immatérialité du rêve.

Néanmoins, comme éditeur des textes, Savelsberg a droit à notre reconnaissance, et grâce à lui, nous avons toutes les inscriptions de Xanthus 5, et avec d'intéressants commentaires des bas-reliefs (3) ; là il a été particulièrement heureux : ainsi il n'est pas d'avis d'admettre avec le *Guide to exhibition* des antiquités du Musée britannique un artiste Itimze, (page 194). Son texte de la face Est donne occasion à une critique pourtant, c'est la lecture de la troisième ligne qui, au lieu de sa leçon *vla : trm̃mil* est réellement *vla : trm̃mis* avec un *s* final, soit « *de race telmissienne* », détail digne d'attention. Le texte *a* semble parler de Payafa Menexènos (*Manaχine*), l'usage d'un double nom n'étant pas rare en Lycie. Comment se fait-il que sous la tranquille inscription « Payafa

(1) Inscription citée par J. P. Six, *Monnaies grecques inédites et incertaines*, p. 16 du tiré à part de cet article extrait du Numismatic Chronicle, vol. VIII, 3e série 1888.

(2) Voyez *zur Deutung der Stela Xanthica* de M. Deecke, dans la Philologische Wochenschrift, 30 juin 1888, pp. 827-828. (Les remarques de Savelsberg sont à la page 225 et à la note de la page 216). J'ai tâché de montrer dans un article publié par le *Bab. and Or. Record*, de 1890, n° 7 vol. IV, qu'il est bien question en réalité de Tissapherne, de Pharnabaze et d'Hiéraménès dans les vingt premières lignes de la face Nord ; le père de Tissapherne est cité sur ce seul monument (*Fidrñna* * = Vidarna, Hydarnès).

(3) Xanthus 5 ou la *Horse Tomb* occupe les pages 190-202 de Savelsberg. Le Musée Britannique a procuré des estampages à l'auteur, ainsi que du texte de Xanthus 8, monument de Merehi ou *Chimacra tomb*. Les termes de *Horse Tomb* et de *Chimacra Tomb* sont devenus classiques dans le monde des critiques d'art, au même titre que ceux de *Tombe des Harpies* et de *Monument des Néréides*.

Ménexènos a construit (pour lui) ce tombeau », nous voyons une lutte de cavaliers contre des fantassins? N'est-ce pas là un sujet inspiré par l'Iliade ? et le chef des cavaliers, avec ses deux grandes ailes déployées, ne rappelle-t-il pas Achille ? Savelsberg, l'homme d'imagination par excellence, aurait pu nous le dire (1).

Une observation encore et nous aurons fini : ici Savelsberg est hors de cause. Le Limyra 42, qu'il donne fragmentairement page 105 est un bilingue ; le mari et la femme ont d'abord inscrit leurs deux noms en grec ΜΑΣΑ et ΚΟΑΤΑ ; dans le lycien copié plus complètement par Benndorf, tome II, nous revoyons l'auteur du tombeau « *prñnafatö MASASI hrppi ladi ehbi-χ*UFATAYE, avec la désinence que nous supposions appartenir exclusivement au datif masculin et un digamma. Il convient d'être très réservés sur les déclinaisons lyciennes.

— 20 —

H. HÜBSCHMANN : *(Censure de Savelsberg, écrite à Strasbourg, le* 12 *novembre* 1878) dans la « Ienaer Literaturzeitung herausgegeben von Anton Klette » Leipzig, n° 5, article 72, 1er février 1879, pp. 61 et suivantes.

L'appréciation du second volume de Savelsberg suivit à un intervalle de cinq mois, presque jour pour jour, la publication du dit ouvrage (« Aachen, den 6 Juni 1878 », page VIII). Soumettre à un nouvel examen les théories reçues en tout ce qui intéresse les langues éraniennes et leur diffusion, paraît être la spécialité du terrible docteur Hübschmann qui a eu tour à tour pour adversaires des savants d'une grande autorité, Paul de Lagarde, Dillon, Friedrich Müller, et ce vieux professeur d'Aix-la-Chapelle dont nous avons étudié l'œuvre sans parti pris de sévérité. Ici toutes les hardiesses

(1) C'est d'autant plus surprenant que précisément le volume 47e, de 1875, des Annales de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome, consulté par Savelsberg à l'occasion du travail du professeur Michaëlis, sur le *Monument des Néréides*, dont j'ai parlé au début de toutes ces études (*Muséon*, 1889, p. 319 note 4) donne une *tavola d'aggiunta M* représentant Achille (ΑΧΙΛΛΕΥΣ) sur un char et muni de grandes ailes comme le serait dans les tableaux des maîtres italiens, l'archange St-Michel. Inutile de chercher dans ces guerres ou dans ces chasses à la chimère, des fragments d'histoire réelle des Lyciens Payafa et Méréhi. Leur biographie serait probablement fort peu mêlée à des événements militaires.

étymologiques de Savelsberg sont passées en revue et rien ne tempère la rigueur des jugements : pas la moindre diversion, le livre est bon à jeter au panier.

Le critique établit d'abord une transcription aussi sûre que possible du lycien : s'il accepte le *ä* de Savelsberg (= e de Schmidt), il exprime la troisième lettre de *Iyônisñ* (Ιωνες) par *ô*, ce qui est très bon ; seulement il confond ô, qui ressemble à une ancre, avec les deux v entrelacés (= *ö*) et le E renversé (= *o*). Les voyelles *ĩ*, *á* (— *ĩn*, *ám*) de Schmidt et de Savelsberg font place uniquement aux consonnes N, M : nous voilà tout près de notre transcription actuelle *ñ*, *m̃*.

Hübschmann prend ensuite les lambeaux de phrases dont le sens ne saurait être douteux, étant garanti par les versions grecques, et il demande ce qu'il y a d'éranien dans ces mots : *hrppi ätli ähbi sä ladi ähbi sä tidäimi* (= pour sa personne et sa femme et [son] fils) ; *hrppi tidäimä ähbiyä* (= pour leurs enfants) ; *hrppi lada äpttähä sä tidäimä* (= pour leurs femmes et [leurs] enfants) ; *ladô ẽmi sä tidäimis ômis* (= ma femme et mes enfants, « uxorem meam et filios meos »).

hrppi, nous dit-on, vient du sanscrit *pra*, mais on ne songe pas que le sanscrit *pra* est *fra* en éranien, et l'arménien *hra* doit être écarté, la langue à laquelle il appartient n'étant pas éranienne.

ätli et *ladi* ne sont pas rattachés au zend par Savelsberg ; *sä* répondrait à l'âryen *ca*, à la condition que *c* s'échange contre *s* en lycien.

tidäimi a passé par le grec τιθήνη et on n'a que faire de la lointaine racine *dhâ*.

äbä est comparé au zend *ava* ; à ce compte, le slave *ovŭ* serait aussi bien éranien.

ähbi est un pronom possessif qui ne doit pas être confondu avec le démonstratif *äbä* (—iya,—Nnô) ; est-ce le zend *hva ?* C'est incertain.

Le pronom réfléchi *äpttähä* serait analogue au latin « suo*pte* ». *äravaziya* est étranger aux idiomes orientaux ; si Ntatô (lu *datô*) se laisse comparer au participe zend *dâta*, il en est autrement de *χupu*, décidément indigène, et le sanscrit *gôpa* du terme composé *dhatâgôpa* exprime une toute autre idée que celle de tombeau.

La part des langues éraniennes dans la formation du lycien est négligeable, on le voit. La déclinaison a seulement un cas, le génitif singulier *ähä* qui rappelle le perse *ahyâ*, *ahê* ; le datif *aye*

répondrait au sanscrit *âya* directement et nullement à l'éranien *ai*.

Mais enfin les traductions de Savelsberg sont-elles exactes ? Que veut dire, par exemple, *wôNti* (de la phrase : *söne tasöti voñti trm̃miliyö se itlehi*, Rhodiopolis b, 5-6) ? ἔθνος peut-être ; ce sens est acceptable ; ce qui l'est moins, c'est d'abord la transcription *woi(n)ti*, et ensuite sa comparaison avec le perse *viϑ*, le zend *vis*, le sanscrit *viç*, le latin *vicus*, mots qui possèdent tous la voyelle *i* et où la consonne *n* qui a transformé *t* en *d* (vondi) est absente. — Les analogies avec l'arménien ne sont du reste pas mieux justifiées.

Hübschmann ne manque pas de faire remarquer le tour insolite des traductions des épitaphes : il ne croit pas que Savelsberg ait rendu la parole aux Lyciens ensevelis dans ces beaux sarcophages, et il ne se fie guère au bon sens de l'auteur, et pas du tout à sa science.

— 21 —

MORIZ SCHMIDT : *Lykische Studien*. 1. *König Perikles*. 2. *Verwendung des Lautes Z*. Jena, 19 November 1879. dans la « Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, hrsggb. von A. Kuhn, E. Kuhn und J. Schmidt » Berlin, XXVe volume, 1879, pages 441-464.

C'est encore une critique de quelques traductions de Savelsberg, mais faite par un homme qui, indifférent aux querelles byzantines livrées sur le terrain peu sûr de la linguistique, recherche ce que les textes signifient bien réellement ; Schmidt est un historien sans le titre. Certainement l'hypothèse du professeur d'Aix la Chapelle, que les sculpteurs des beaux sarcophages ont signé leurs œuvres, offrirait un intérêt très vif, *si elle se confirmait* : or, le contraire a justement lieu, quand on prend la peine de peser une à une les raisons du traducteur.

Périklès, *Arttua(m)para*, *χeriχe* cités avec le mot *Khindavata* (*χñtafata*) ou *χñtefete*, représentent précisément des dynastes, et les deux premiers ont fait graver leur portrait sur des monnaies : Arttum̃para (*Lycian Coins* de Fellows, XVII 7) a le bonnet persan à pointe recourbée, son visage barbu a un aspect très rude, avec ses yeux largement ouverts et un nez très fort ; Périclès est imberbe et paraît plus jeune. Ils étaient contemporains ; le premier était roi des Telmissiens et des Pinaréens, dans la Lycie Occidentale ; le

second commandait à la Lycie de l'Est ; sa capitale était Limyra, où a été trouvé le trophée de Tebursselis (Limyra 16). L'inscription rappelle que « Tebursselis batit (éleva) le trophée (?) lorsque Périklès défit Artembarès (Arttum̃parô) et les guerriers (?) d'Artembarès... » (1)

A Pinara, l'un des capitaines d'Artembarès construisit une tombe pour son οἰκεῖος, et sur cette épitaphe il nous apprend qu'il commandait l'armée telmissienne, *(trm̃misñ... terñ)* sous les dynastes Urebillaos et Artembarès (Pinara 2, expliqué par Arkwright). Il résulte clairement de cette information que Telmissus et Pinara reconnaissaient Artembarès pour leur seigneur et maître ; ce prince soutint une guerre contre Périklès, essuya une sanglante défaite aux environs de Limyra et finalement perdit ses États. L'historien Théopompe racontait dans un livre aujourd'hui perdu, mais que Photius a résumé (2) la longue guerre des Lyciens de Périklès contre les Telmissiens ; réduits probablement par la famine, la fière cité se rendit à discrétion, au moment où l'assiégeant appliquait les échelles pour un nouvel assaut. Schmidt a eu l'honneur de retrouver le nom de l'adversaire de Périklès et la mention des Telmissiens (page 446) : Deecke, en retenant ce précieux renseignement (IV *Lyk. Stud.* p. 189) avait le devoir de citer son devancier.

König Perikles est divisé en quatre paragraphes, 1) étude des mots *öne* qui serait à traduire par *vivus* ou plutôt à l'ablatif *vivo* ; õni = σὺν ; seyõni = ἐωνήσατο ; ȍni, õnehi = τέκνος ? ; 2) page 445, étude de la formule *önö Perikleke* χñtafata, pour désigner l'intervention du prince ; 3) p. 448, les mots χñtafata, χñtefete (verbe), tebete, trm̃misñ, ese ; 4) pp. 452-457 le mot *telözi* et l'examen de quelques crases, p. e : « vla : risttebi : surezi = vla-ebi-astte-ebi-surezi. » Il est bien difficile de définir exactement le contenu des paragraphes, c'est un cliquetis de mots vraiment extraordinaire. Le bon et le mauvais s'y trouvent ; pourtant même des assimilations suspectes et à juste titre, suggèrent des découvertes ; le nom d'homme à l'accusatif *hüwrχχô* que j'ai dénoncé comme devant être

(1) Page 451. — Deecke, IV *Lyk. Stud.* p. 188. — Six, *Monnaies Lyc.* n° 221. Sur le roi Périklès, on lira avec plaisir, les remarques du savant numismatiste, R. N. 1886, p. 430. — M. Arkwright a proposé de voir dans le possesseur du tombeau de Pinara 2, Darssm̃ma l'un des capitaines d'Artembarès dont l'inscription du trophée aurait donné mention (Babyl. and Or. Record, 1890 pp. 188-189).

(2) Müller, Fragm. hist. gr. 1. 295, fr. 111.

celui d'Amorgès, le rebelle d'Iasos vaincu à la fin par Tissapherne, ou plutôt par ses alliés du Péloponnèse (1), n'a attiré mon attention que grâce à Schmidt, qui rapproche du mot lycien l'île d'"Αμοργος, éolien "Υμοργος = (page 451).

Les inscriptions datées en quelque sorte du règne de Périklès (? 376-360) sont, outre celle du trophée Limyra 16, les épitaphes des tombeaux des fonctionnaires du prince, tous de Limyra (L. 6. 38. 40 et 41).

2e *étude : rôle de la lettre Z* : sur Limyra 41, on trouve un nom d'homme et un mot appellatif, « Epñtibazah », « mabinaza » terminés par la syllable *za* : il y a un certain nombre de mots qui, rentrant dans ces deux catégories, ont cette syllable finale : parmi les noms de personnes, *sbikaza* = Σπιγασα sur le même monument (Bonndorf, II 21), *Pumaza* ou *Kumaza*, Ἑρηασας C. J. g 4313, *Ertaχssirazahe* (Ἀρταξερξου) ; parmi les appellatifs, *fasaza*, *mluhidaza*, puis *sχχaza*, *marazah*, *mlatraza*, *tabahaza*, *χñtafaza* douteux.

Zöi (zôi) termine le nom-propre *tefinezöi* et marque un autre cas des mots en *za* = *zχχazôi*, mluhidazôi.

Schmidt relève ensuite les désinences *ziya*, *ziye*, *ziyö*, puis *aziyedi*, *zeiti* qui remplacent souvent la finale *za*, ex : *zχχaziye*, *Kumeziya*, *Kumezeiti*.

Zi « désinence de plusieurs appellations de villes et de régions, dit M. François Lenormant à propos de *Tarzi*, la cité de Tarse dans les documents assyriens (2), — est ici caractéristique de l'ethnique (Sppartazi, Surezi), du patronymique (Fizttasppazi) ou de l'appellatif *(prñnezi)* ; *zñ* est la même suffixe, à l'accusatif ? *zõ* au génitif pluriel ? (nous croyons plutôt que c'est le nominatif neutre). *Si* ne serait qu'une variante de *zi (iyônisñ)*.

(1) Thucydide, VIII, 28, ne parle pas de la participation des Lyciens à cette guerre ; de son côté, il ne semble pas que l'obélisque ait retenu une mention des Syracusains qui se signalèrent tout particulièrement dans la lutte ; je serais donc porté à croire que la défaite d'Amorgés racontée sur la stèle de Xanthos est antérieure à sa capture, bien qu'Iasos soit précisément nommée : « ese : tabôna : tesiñ : *iyônô : iyaeusas : krzzônase*. Deecke traduit ce passage de Sud 47-48 : « und sie (die Perser mit den lykischen Dynasten) schlagen das ionische (mit dem Amorges und den Athenern verbündete) Heer ; Jasos, seinen Chersones (*Krzzônase : hôtahe*), Mukale (*Mukale*) (nehmen sie ein). » *Zur Deutung der stela Xanthica*, p. 888.

(2) Revue des questions historiques, janvier 1882, page 7.

A côté de ces formes, nous en trouvons d'autres où la voyelle précède : *iz*, *uz*, *as*, *es*, *is*, *zis*, *esi*. (arñnas, trvvis, atônas, upleziz, uplesez = ὁπλέας, ὁπλητας. Dans le mot *χeriv'azi*, Schmidt voit très bien un nom d'homme *χeriv'a* et il n'admet pas la version de Savelsberg, « Karisch » II 223 : de même *umrv'v'azñ* lu *smrnnazñ* par Savelsberg, comme par Schmidt lui-même (*Essay*, p. V b) et traduit *Smyrnaeam*, II 213, lui semble moins sûr.

— 22 —

Index scholarum aestivarum | publice et privatim | in Universitate Litterarum Ienensi, | inde a die XXV m. aprilis | usque ad diem XXXI m. augusti a MDCCCLXXXI | habendarum. Praëmissa est | Mauricii Schmidt, Antiquarum Litterarum Professoris P. O. | : Commentatio de Columna Xanthica. Ienae, prostat in libraria Ed. Fromann (1881).

A un monument près, les Lyciens n'ont laissé d'autres « Sprachdenkmäler » que leurs tombes, où l'on chercherait vainement l'une de ces biographies qui permettent de reconstituer une histoire dans tout le détail : ce monument unique dans son genre a été déjà plusieurs fois mentionné ici, le lecteur a eu sous les yeux l'épigramme grecque qui est gravée sur la face nord de ce grand obélisque (1) ; il me permettra sans doute de réunir tout à l'heure les diverses restitutions de ce texte grec mutilé, si important pour le déchiffrement des autres faces et des textes asiatiques de ce même côté.

§ 1 (pages 3-7) :

Moriz Schmidt discute, dans cette admirable *Commentatio* (la dernière étude qu'il ait consacrée à l'épigraphie lycienne), l'ordre de succession des faces de l'obélisque : le travail de Savelsberg (II, p. 209) lui sert encore à montrer ce qu'il ne faut pas faire : *il ne faut pas* assimiler le pilier quadrangulaire de marbre blanc où n'a jamais été aménagée une chambre mortuaire, aux sarcophages de Payafa et de Merehi ; *il ne faut pas* affirmer que la face Nord renferme le début de toute l'inscription et que ce début a été une phrase énonçant qu'Otozisa a construit le monument, lui Perse d'origine, aidé des Anciens de la cité ; *il ne faut pas* enfin passer

(1) *Muséon*, 1889, p. 422, nº 5bis.

de la face Nord à la face Est et de là à la face Sud pour terminer par la face Ouest, « celle qui, aux tombes de Payafa et de Merehi, ne renferme aucun texte, mais où s'ouvre la chambre », car 1° la stèle de Xanthus n'est pas une tombe ; 2° en dehors de l'inconvenance qu'il y aurait eu pour le lapicide d'inscrire son nom dès les premières lettres, ce personnage est « roi Perse », « χbide Parzza » ligne 2 ; cherchons donc autre chose ; 3° la direction de l'écriture étant de gauche à droite, c'est précisément l'ordre inverse à celui de Savelsberg qui devrait être adopté, Nord-Ouest-Sud et Est ; mais alors comment s'expliquer que la face Est ait eu son dernier mot *incomplet : Sppart*, (c'est-à-dire *Sppartazi.*) ? Le côté Ouest et le côté Nord présentent une surface pleine de défauts ; ces crevasses, ces « ribbons » n'engageaient pas à commencer par eux, et en outre il y a un rapport étroit entre ces deux parties ; leurs mots d'un aspect tout particulier révèlent un dialecte qui a son indépendance vis-à-vis de toutes les autres inscriptions lyciennes, si l'on excepte Antiphellus 1 ; toutes les trois lignes environ, est tracé un signe séparatif:) dont sont dépourvus la section supérieure de la face Nord et les côtés Sud et Est. Schmidt conclut en proposant la succession *Sud-Est-Nord* et *Ouest*. Je vais être indiscret, mais je ne puis taire que les observations de Moriz Schmidt viennent d'être confirmées de la manière la plus heureuse par mon ami, Mr Arkwright : sans entrer dans aucun détail touchant « la parenté », si je puis m'exprimer ainsi, des faces Nord (inférieure) et Ouest, et en ne retenant que l'indication relative au début, « la face Sud », Arkwright a découvert au Musée Britannique, le commencement des six premières lignes de la dite face, six lignes qui ne sont pas dans l'édition de Schmidt ni dans celle de Fellows : voici ce qui appartient aux deux premières *ebõñni*........ [*arppa* —] *χuh : tid*[*-eimi*, ce qui doit signifier « sur ceci,... Kréis] *fils d'Harpagos..* » Le démonstratif *ebõñni* (1) (*ebõñno*) qui commence toutes les épitaphes, est très convenable au début de cette longue inscription ; d'ailleurs la fin du mot *Sppartazi* n'était pas au début de la face Sud, comme le prétendait Savelsberg : ce fragment lui oppose un démenti absolu.

(1) *ebõñni* est un locatif (?) et veut peut-être dire « *sur ceci* ». Nous le connaissons déjà par Limyra 10, mais cette tournure est naturellement rare dans une épitaphe : on ne disait pas en effet : « sur ceci (= ce rocher) un tel a construit un tombeau », mais « un tel a construit ce tombeau-ci » ebõñnõ χupu.

§ 2 (pages 7 à 12) :

Puisque les Xanthiens ont eu la bonne inspiration d'insérer sur ce monument vraiment unique une pièce grecque qu'on peut considérer comme un résumé de leur longue inscription, il est naturel de soumettre cette pièce à un examen approfondi ; que de révélations n'en obtiendrons-nous pas sur cette page d'histoire énigmatique ! Moriz Schmidt s'est arrêté au 9e vers

οἵ χάριν ἀθανάτοισι ἀπεμνησαντο δικαταν,

entendant par οἵ les parents du fils d'Harpagos, à qui ce guerrier a donné une part de la puissance royale (vers 8e). Suivant le commentateur, l'Harpagide est mort en plein triomphe ; ses alliés, *χeriv'a* et *Kuperllis*, petits souverains de la Xanthie, et qui y ont frappé monnaie comme tels, (pages 11-12) se sont mis à la tête du groupe d'admirateurs du héros encore anonyme, pour nous, et ils ont élevé ce pilier, cette « stèle incomparable », selon le langage du poète grec.

Le numismatiste hollandais J. P. Six a eu la rare fortune de retrouver dans le lycien le nom de l'Harpagide, et de signaler les dernières lettres de ce nom au 5e vers du grec (1). Moi-même je suis parvenu, non sans peine, à restaurer cette leçon grecque, et je crois découvrir le nom de χeröis sous une forme un peu différente, à la face Ouest, *teröi* (2). Six pense que ce héros a survécu à l'érection de l'obélisque. Cette opinion basée sur les données numismatiques qui font vivre Κρηις jusqu'en 380, est, on le voit, en contradiction avec Schmidt : le déchiffrement seul de l'inscription lycienne nous apprendra ce qu'il en est.

APPENDICE.

L'obélisque est mutilé ; bien des lettres manquent à l'épigramme grecque, si bien que malgré le talent des hellénistes, sa parfaite restitution ne date que d'hier. On peut dire que cette restitution

(1) J. P. Six, Revue Numismatique, 1887, p. 5. et tirage à part, page 88. « Monnaies Lyciennes » (Paris, Rollin et Feuardent, 1887).

(2) Cette face écrit le nom de Mykale, non plus *Mukale*, comme à Sud 48, mais *Mutala*, Ouest 33. Par une même confusion des deux lettres, les Athéniens entendaient le nom d'un dynaste Curien Pigrès, tantôt ainsi, tantôt Pikrès, tantôt Pitrès, toutes variantes qui se trouvent sur les listes des tributaires.

est une œuvre collective, chacun y a contribué et cette construction lente offre un spectacle intéressant. Je vais donner toutes les copies proposées, au nombre de six :

I. *Sharpe* (24 février 1841) (1).

. . . .
. . . .
. . . .
. . . . . καὶ [τό δε μοῦ] μνῆμα. . . . .
. . . . . Ἁρπάγο υἱὸς ἀριστεύσας . . . .
. . . .
. . . . δῶκε μέρος βασιλέας
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . .

II. *Grotefend* (27 janvier 1842) (2).

. . . .
[Τοῦ δ' ἔστ', ὦ] Λυκί[οι, τὸ μνῆμα τό δ' αἰανέσσιν]
δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρῶι τεμένει [;]
[εἰρ]έων καὶ[1] πολέμου μνῆμα[1] τόδε ἀθάντον [.]
[στῦλος] ὅδε Ἁρπάγο[1] [, ὅς] ἀριστευ[1][ς Ἀσιαδάων]
[ἧρσε πάλην] Λυκίων τῶν τότ' ἐν ἡλικίαι
πολλὰς δὲ ἀκροπόλες σὺν Ἀθηνάιαι πτολιπόρθωι
πέρσας, συγγενεσιν δῶκε[1] μέρος[1] Βασιλέας[1].
[ἧς] χάριν ἀθάνατο[ι ἧτεμβον πατρίδα γαῖαν]
ἑπτὰ δε ὁπλίτας κτεῖν[-' εὐημερίᾳ σκυλήσαξ.]
Ζηνὶ δ[' ἔπειτα] τροπαῖα [βοῶν ἔστησεν] ἁπάντων,
καλλίστο[υς, ἀγρίου κραῖραν] γέν[εος στεφανώσας.]

(1) Dans l'étude jointe à l'*Account of discoveries in Lycia*, de Fellows, 1841, pp. 492-493.

(2) Dans *Gotting, Gelehrt, Anzeigen*, 27 janvier 1842, p. 147.

III. *Leake, d'après la 2me copie de Fellows* (1).

[Ἐς δὲ] οὔτ' Εὐρώπην Ἀσίας δίχα [Ἴωνος 'εν ἔθνει]
οὐδές πω Λυκίων στήλην [, τὸ πᾶν] δε ἀνέθηκεν,
δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς 'εν καθαρῶι τεμένει (= 2)
ν[ι]κέων | καὶ πολέμου μνῆμα τόδε ἀθάντον
[Δᾶτ]ις ὅδε Ἀρπάγο υἱὸς ἀριστεύσας τὰ [δὲ ἐν τοῖς]
[Καρσὶ πάλην] Λυκίων τῶν τότ' 'εν ἡλικίαι (= 2)
[ἄλλας] δε ακρόπολεσ[σιν] Ἀθηνάιαι πτολιπόρθωι (= 2)
[ἔρσας], συνγένεσιν δῶκε μέρος Βασιλε[ῖ Ἀσίας]
[καὶ] χάριν ἀθανάτοισι [οὐ] ἀπεμνησαντο δικαίαν.
'επτὰ δε ὁπλίτας [ἔ]κτεῖνεν ἐν ἡμέραι [κάλα ΣΔΝ].
Ζηνὶ [δ'ἐπέστη] τροπαῖα βοτῶν [θύη μὲν] ἀπάντων
Καλλίστοις δ'ἔργοις [κλεῖνον] γένος 'εστεφάνωσεν.

Traduction anglaise.

« Not in Europe, away from Asia, in the nation of Ion (id est, Athen), nor in any place of the Lycians, has Datis, son of Harpagus, placed a pillar, but has dedicated the whole to the Twelve Gods, in a pure enclosure of the agora, as an immortal monument of victories and war, — he who had gained the highest honours in the games of the Carians, in wrestling with such of the Lycians as were of the proper age. Having raised other pillars in the kindred Citadels to Minerva the destroyer of cities, he gave a portion to the King of Asia.

« Nor did they forget the respect due to the Immortels. He slew seven heavy-armed soldiers in one day, erected noble trophies to Jupiter, made sacrifices of all kinds of cattle, and crowned with honour his illustrious race. »

C'est encore loin de la perfection, soit comme sens général, simplicité du discours et traduction particulières, mais il faut un commencement à tout, et il suffisait alors d'être en progrès sur la leçon de ses prédécesseurs.

(1) Dans les *Transactions of the Royal Society of Literature*, 1843, 2d series, vol. I, p. 257.

IV. *Le professeur Martini (d'après une copie de Schönborn)* (1)
1843.

Ἐξ οὗ τ' Εὐρώπην^{3} Ἀσίας^{3} δίχα^{3} πόντος ἔνειμεν
οὐδές$^{3\,3}$ πω Λυκίων^{3} στήλην^{3} τοίανδε ἀνέθηκν^{3}
δώδεκα θεοῖς [ἀπ' ἄγρας] ἐν καθαρῶι τεμένει (= 2)
[ἄθλων] καὶ^{1} πολέμου^{2} μνῆμα^{1} τόδε^{2} ἀθάντον^{2}
[ἔκτισ'] ὅ^{2} δε Ἀρπάγο^{1} [οἷος] ἀριστεύσας^{1} τὰ^{3} ἅπαντα
[χερσὶ πάλην] Λυκίων τῶν τότ' ἐν ἡλικίαι (= 2)
πολλὰς δε ἀκροπόλες σὺν Ἀθηνάιαι πτολιπόρθωι (= 2)
πέρσας^{2}, συνγενέσιν^{2} δῶκε^{1} μέρος^{1} βασιλεας^{1}.
[Ὧν] χάριν^{2} ἀθανάτοισι^{3}[ν οἱ] ἀπεμνησαντο^{3} δικαίαν^{3}.
Ἑκτὰ δε ὁπλίτας κτεῖνεν ἐν ἡμεραι [ἤλασε δ'ἄγραν]
Ζηνὶ^{2} [δ'ἔπειτα] τροπαι^{2}['ἀπὸ τῶν ἔστησεν] ἀπάντων^{2},
καλλίστοις δ'ἔργοις [καὶ ἕ καὶ] γένος 'εστεφάνωσεν. (= 3)

L'intérêt de cette restitution est dans le premier vers ingénieusement rapproché des textes de l'épigramme composée, dit-on, par Simonide de Céos en l'honneur de l'Athénien Cimon pour célébrer sa double victoire et sur les Perses et sur les Phéniciens, près de l'embouchure de l'Eurymédon. Les comparaisons ne doivent pas s'arrêter à ce premier vers ; pour que le lecteur en juge aussitôt, voici l'épigrammé en l'honneur de Cimon, d'abord telle que Diodore de Sicile la rapporte en son XIe livre, ch. 62 :

'εξ οὗ γ' Εὐρώπην 'Ασίας δίχα πόντος ἔνειμε,
καὶ πόλιας θνητῶν θοῦρος "Αρης 'επεχει
οὐδέν πω τοιοῦτον 'επιχθονιων γενετ' ἀνδρῶν
"εργον ἐν ἠπείρῳ καὶ κατὰ πόντον ἅμα.
Οἵ δε γὰρ ἐν Κυπρῳ Μήδους πολλοὺς ὀλέσαντες
Φοινίκων ἑκατὸν ναῦς ἕλον ἐν πελάγει
ἀνδρῶν πληθούσας, μεγα δ'ἔστενεν 'Ασις ὑπ' αὐτῶν
πληγεῖς' ἀμφοτέραις χερσὶ κράτει πολέμου.

vers traduits ainsi par Mr Hoefer (2) :

(1) Gymnasial. programm von Posen, 11 avril 1843, page 23.
(2) Diodore de Sicile, traduction nouvelle avec une préface, des notes et un index, tome II, p. 139.

« Depuis que la mer a séparé l'Europe de l'Asie, depuis que l'impétueux Mars a envahi les villes des mortels, jamais les habitants de la terre n'avaient encore accompli un tel exploit, ni sur terre ni sur mer. Ceux qui consacrent ce monument ont fait périr beaucoup de Mèdes en Cypre, et pris cent navires phéniciens avec tout l'équipage. L'Asie, battue par une double armée, en a poussé de longs gémissements. »

77e Olympiade, 4me année = 469 av. J.-C.

La même épigramme précédée de l'attribution ΣΙΜΩΝΙΔΟΥ ΤΟΥ ΚΗΙΟΥ, est donnée dans l'Anthologie Palatine, t. I (édition Didot-Dübner, 1864), page 330, ch. VII nº 296.

Elle a quelques variantes dans les trois premiers vers,

'εξ οὗ τ' Εὐρώπαν Ἀσίας δίχα πόντος ἔνειμεν,
καὶ πολέμον λαῶν θουρος Ἄρης ἐπεχει,
οὐδαμά πω κάλλιον ἐπιχθονιων γενετ' ἀνδρων.

On voit que la plupart des mots reviennent dans la pièce Xanthienne, et jusqu'à des tournures de phrase, « jamais ici tel fait ne s'est vu », etc. Aussi personne n'a voulu dater le monument du fils d'Harpagus d'un temps antérieur à 469 ; la majorité des érudits songea au début du IVe siècle, vers 390-380.

V. *Texte de Johannes Franz* 1844. (1)

ἐξ οὖτ' Εὐρώπην Ἀσίας δῖχα πόντος ἔνειμεν, (= 4)
οὐδές πω Λυκίων στήλην τοίανδε[1] ἀνέθηκν, (= 3)
δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρῶι τεμένει (= 2)
νεικέων καὶ[1] πολέμου[2] μνῆμα[1] τόδε[2] ἀθάνατον[2].
[χέρσ]ις [δ'] Ἁρπάγο[1] υἱὸς[1] ἀριστεύσας[1] τὰ[3] [δε παντων]
[χερσὶ πάλην] Λυκίων τῶν τότ' ἐν ἡλικίαι (= 2)
Πολλὰς δε ἀκροπόλες σὺν Ἀθηναίαι πτολιπόρθωι (= 2)
πέρσας[2], συγγενεστιν[2] δῶκε[1] μέρος[1] Βασιλέας[1].
[Ὧν] χάριν[2] [ἀθανατόν οἱ] ἀπεμνήσαντο[3] δικαίαν[3].
Ἑπτὰ[2] δε[2] ὁπλίτας[2] κτεῖνεν[2] 'εν[3] ἡμέραι[3] Ἀρκάδας ἄνδρας.

(1) Dans l'Archolologische Zeitung, de Gerhard, mai 1844, pages 281-282 « die Friedenssäule zu Xanthos ». Plus tard, dans le C. J. G, III, p. 147 nº 4269 (1853).

Ζηνὶ [δ' ἔπειτα] τροπαι[ἀπὸ τῶν δ'ἔστησεν] ἀπάντων,
καλλίστοις δ'ἔργοις [κατὰ καὶ] γένος 'εστεφάνωσεν. (= 3)

Traduction partielle : (page 286).

« Seitdem Asien von Europa durch das Meer getrennt ist, hat noch Kein Lykier eine solche Stele gesetzt, wie die ist, welche der Sohn des Harpagos den zwölf Göttern auf dem Markte weichte als Denkmal des Krieges . . . . »

Est-il donc si difficile de rendre littéralement cette courte pièce ?

VI. *Texte de Leake, deuxième essai* **1844.** (1)

Ἐξ οὖ τ' Εὐρώπην Ἀσίας δίχα πόντος ἔνειμεν, (= 4)
οὐδές πω Λυκίων στήλην τοίανδε ἀνέθηκν (= 3)
δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς 'εν καθαρῶι τεμένει (= 2)
νεικέων καὶ πολέμου μνῆμα τόδε ἀθάντον
[Σπαρσ]ις δ δε Ἀρπάγο υἱὸς ἀριστεύσας τὰ ἅπαντα.
[Καρσὶ πάλην] Λυκίων τῶν τότ' ἐν ἡλικίαι (= 2)
Πολλὰς δε ἀκροπόλες σὺν Ἀθηναίαι πτόλιπορθῶι (= 2)
πέρσας, συνγένεσιν δῶκε μέρος Βασιλεας
[Ὧν] χάριν [ἀθάνατοι οἱ] ἀπεμνήσαντο δικαίαν.
Ἑπτὰ δε ὁπλίτας κτεῖνεν ἐν ἡμέραι Ἀρκαδας ἄνδρας
Ζηνὶ δε πεστα (= πλεῖστα) τροπα[ι' ἀπὸ τῶν ἔστησεν] ἀπάντων,
καλλίστοις δ' ἔργοις [κλαδὶ καὶ] γένος ἐστεφάνωσεν. (= 3)

TRADUCTION DE LEAKE :

« Since the time when the sea first separated Europe from Asia, no one of the Lycians has erected such a pillar as this to the Twelve Gods in a pure enclosure of the agora, but Sparsis son of Harpagus has done this, he who had gained the highest honours in the games of the Carians (or, with his hands) in wrestling with all such of the Lycians as were of the proper age. Having destroyed

(1) Transact. of the R. Society of Literature, 2d Series, vol. II (1847), p. 27.

many citadels, with the assistance of Minerva the spoiler of cities, he gave a portion of the dominion to his relatives, for which things the Immortals have bestowed on him just favour. He slew in one day seven heavy armed soldiers men of Arcadia ; for all these things he raised many trophies to Jupiter, and with his nobles actions has crowned the race of — (or, with a wreath of glory has crowned his race ». —

J'arrête là les « textes » ; on doit par les traductions apprécier combien confusément les divers hellénistes comprennent ces douze vers. Leake sent bien que le fils d'Harpagos est nommé, et il suppose Sparsis à cause des mots « separzza χbide » de la face Nord, que nous traduisons par « et roi perse », Il va même jusqu'à soupçonner un nom propre au douzième vers.

Moriz Schmidt a ajouté au texte à peu près entièrement rétabli le début du 9e vers, οἳ, et le verbe du 11e ἤγηρεν ; seulement il a laissé à combler le début du 5e vers, le nom même du fils d'Harpagos Κρηῒς, et sa leçon du 12e vers και ἴ κᾳ est inacceptable : Six a proposé Καρίκα, tout à fait admissible, et Deecke au 6e vers le mot χερσιπάλην qui n'est pas moins satisfaisant, en sorte que le texte est définitivement constitué aujourd'hui.

En 1881, il n'en était pas ainsi, malgré toute l'habileté de Schmidt, et sa traduction très gauche en témoigne ; la voici (page 10) :

« Ex quo mare Europam Asiam que dissociat, nemo unquam Lycius monumentum tam insigne consecravit, quale haec est columna XII diis (1) in aperto foris spatio sacrata, in sempiternam belli exantlati victoriae que partae memoriam. Postquam vero Harpagi filius inter Lycios aequales, in omnibus rebus gerendis strenuissimus felicissimus que, secundante Minerva Victrice, multas arces fregit, suosque regni participes esse voluit ; hi grati animi sensus aperire gestientes (et) deorum recordati sunt (et consanguinei sui), quo, cum uno die septem Arcades gravis armaturae concidisset. Nemo mortalium aut plura tropaea Iovi erexit, aut pulchrioribus coronis seque suos que exornavit. » (2)

(1) Schmidt repousse la leçon νεικέων et lui préfère νικέων proposée par Bergk, *Arch. Zeitung*, Beilage 3, p. 34x, septembre 1847. Voir *Commentatio*, p. 8. Savelsberg avait aussi adopté cette dernière leçon ; je ne pense pas que ce soit là un parti fort heureux.

(2) Je ne répète pas ma traduction, donnée dans le *Muséon*, 1889, p. 423, où

C'est l'histoire d'un héros dont les divinités protectrices sont la *Minerve Athénienne* et *Zeus* ; Krêis doué d'une vigueur peu commune, descend en champ clos et terrasse ses adversaires ; quant aux forteresses, elles ne sauraient lui résister bien longtemps, car la déesse *Athênê* combat avec lui ; rien d'étrange à ce que cette chose ailée, l'épigramme qui célébra la victoire de Cimon, apparaisse sur ce monument ; et d'autre part, c'est devant *Zeus* (nullement devant Apollon, Dieu national des Lyciens) que le fils d'Harpagos fait dresser ses trophées : quel est ce Dieu ? le dieu d'Olympie ou celui de Mylasa ? Avons-nous sur l'obélisque le pendant de la pièce grecque ? le discours de Zeus recevant les offrandes ? je l'ai pensé.

Terminons cet article par la description métrique de l'épigramme « In versibus hoc memorabile quod duos hexametros excipiunt duo pentametri, deinceps sequuntur duo disticha et quatuor hexametri. Qualis anomalia vulgo recentioris aetatis fuisse putatur. Cf. *Elem. epigr. gr*. p. 6. sqq. » (C. I. G, III p. 147, 2e colonne).

La route que le lecteur a parcourue avec moi est très longue ; bien des objets ont distrait sa vue, bien des hypothèses ont été émises, et cependant le sentiment que l'on éprouve est la lassitude; on a la perception très nette de l'anarchie qui règne dans ces recherches ; les inscriptions lyciennes ont résisté à mille efforts, peu de résultats surnagent dans cette mer de conjectures. Le premier qui ait voué une attention quelconque à ces textes était un français, Saint-Martin (n° 3) ; Grotefend qui reprit le problème (n° 4) hasarda la théorie de l'éranisme du lycien, qui parut triompher avec la découverte de l'obélisque étudié par Sharpe (n° 4) ; mais comment s'expliquer cet éranisme ? Que si les étrangers qui parlèrent le « lycien », étaient les Mèdes d'Harpagos (n° 7), nous serons de l'avis de Texier, et nous dirons avec lui : « il nous semble qu'il s'élève une objection contre l'alphabet de ces inscriptions si elles sont réellement écrites en langue perse. En effet, du temps de

une seule modification est nécessaire, la leçon Καρίκα du 12e vers est la seule bonne, de l'avis de M. Arkwright qui a bien voulu revoir le moulage en plâtre conservé au British Museum. En proposant Καιρκα, je n'avais en vue que de suivre exactement le tracé des lettres, mais je sentais que cette suite de spondées était insupportable et c'était un pis aller. Aujourd'hui tous les doutes sont levés ; mon cher maître M. Six avait encore raison sur ce point important.

Cyrus et de Darius les Perses faisaient usage de l'écriture en caractères cunéiformes... Il faudrait donc supposer que les Perses, abandonnant leur système d'écriture nationale, ont inventé un nouvel alphabet pour écrire en Lycie les actes du gouvernement dans une langue qui n'était pas comprise par le peuple indigène ». (1) Reconnaissons aussi que les tentatives de Chodzko (n° 8) et de Blau (n° 11) pour rattacher l'idiome des Lyciens aux langues slaves et à l'albanais ont été vaines ; Savelsberg a de nouveau cherché des points de contact avec les langues âryennes de l'Orient, et sans plus de succès (n° 17). Le seul Moriz Schmidt est parvenu à pénétrer la phrase lycienne. Cette voie, qui tient fort peu de compte des comparaisons ou qui recherche dans le grec poétique, langue disparue, absorbée — devrais-je dire — par les vieux aèdes, est la seule qui ait donné des résultats tangibles. Dans la deuxième partie de nos études, nous aurons à constater le goût plus prononcé pour l'histoire, Six exerce sur nous le même empire que Schmidt durant sa féconde carrière. Le numismatique est ici un auxiliaire précieux ; le lecteur constatera qu'elle a fait réaliser de grands progrès : l'obélisque Xanthien est daté, sa raison d'être comprise, des traductions partielles essayées. Encore quelques années, l'intervalle tout au plus qui sépare la *Commentatio de Columna* des *Monnaies Lyciennes* de J. P. Six, et le déchiffrement méthodique de ce beau document historique sera produit. Voyons donc ce qui s'est écrit sur la matière depuis 1881.

(A continuer). J. IMBERT.

(1) *Asie Mineure* (Univers Pittoresque) p. 666, 2e colonne.

COMPTES-RENDUS.

Hissarlik wie es ist. Fünftes Sandschreiben über Schliemanns Troja. von E. Boetticher.

Tout le monde et principalement nos lecteurs seront curieux de savoir comment la discussion entre MM. Schliemann et Boetticher va finir. On sait que M. Schliemann, qui a été à Hissarlik l'été passé pour examiner de nouveau la situation, a adressé une lettre à l'ex-chancelier d'Allemagne et que son partisan M. le prof. Virchow est revenu sur la question au dernier congrès des anthropologistes tenu à Munster il y a quelques semaines. Dans le dernier numéro nous avons déjà signalé le Fünftes Sandschreiben von E. Boetticher. Nous nous bornons à donner ici le résumé de l'œuvre précieuse de M. B. tout en disant que nous sommes tout à fait convaincu que la Troie de Schliemann est une nécropole et rien que cela. Les preuves que M. B. apporte sont d'une importance et d'une solidité qui ne tarderont point à convaincre tous ceux qui ne sont pas aveuglés par des intérêts d'école.

Voici l'aperçu que donne M. B. de l'état actuel de la question d'Hissarlik :

1. La Troie de Schliemann n'a été reconnue par aucun des témoins appelés à Hissarlik. On sait qu'en 1812 Maclaren indiquait le premier la colline de Hissarlik comme l'endroit où s'élevait la ville de Troie. D'autres, comme E. von Eckenbrecher se rangèrent à son avis (1842). M. Frank Calvert qui s'était établi dans le voisinage fit faire les premières fouilles encore peu profondes. Aussi ne crut-il pas avoir retrouvé Troie. Depuis 1870 Schliemann fit faire, le premier, des fouilles approfondies et convertit à sa thèse M. Frank Calvert qui, par la suite, abandonna également la première idée (quoique fort juste) qu'il s'était faite de la partie du Hanai qu'il avait explorée lui-même (cf. pag. 35).

Depuis M. Calvert a également signé le protocole du 30 mars. Puisque ce protocole même ne reconnait pas l'hypothèse qui pose Troie sur Hissarlik, celle-ci doit être nécessairement très faible. Le doct. Waldstein, également un des signataires de ce protocole, parlant récemment à la « Royal Institution » de Londres (cf. *Times* nº 33,021 et 22) des recherches de Hissarlik, pendant le mois de mars, console Schliemann de la manière suivante : « It still remains not proven whether Hissarlik is the Ilium of Homer or no. At least it was a walled town, and Dr. Schliemann may console himself with the certainty that one time or another it saw wars of the true Homeric type ». J'ai indiqué (pag. 35-41) l'endroit où M. Schliemann pourrait peut-être trouver Ilion ; soit l'Ilion d'Homère, soit l'Ilion historique.

2. La question d'Hissarlik doit être formulée aujourd'hui de la manière suivante (comme je l'ai fait d'ailleurs dès le commencement) : Colonies ou nécropole à incinération ? En dehors de la colline on n'a pas pu démontrer l'existence de colonies. Quant à la ville basse que MM. Schliemann et Dörpfeld voulaient poser à cet endroit, les témoins de Schliemann observèrent une « abstention prudente » (Protocole du décembre 1889) « un silence significa-

tif » (Protocole du mars 1890.). Mais d'après le résultat des fouilles — commencées par Schliemann déjà, en ma présence au mois de décembre de l'année passée — le mur n. e. BC. qui, d'après lui, démontrerait la jonction de l' « acropolis » à une « ville basse », n'a certainement, comme j'avais prédit, montré qu'une rampe d'une quatrième porte (cf. pag. 92.) ce qui fait disparaître la dernière apparence, la dernière probabilité que l'on pouvait invoquer en faveur de l'existence d'une ville basse. A l'intérieur de la colline les témoins de Schliemann voient, il est vrai, des « murs, des tours et des portes, ainsi que des ruines de demeures », mais je crois avoir démontré (pag. 5-24, 84-89) que cette manière de voir est insoutenable et que d'autre part leur examen a été superficiel. Finalement par la découverte d'une quatrième porte et par les recherches que cette découverte a annoncées, (pag. 92) la théorie de bourg et de colonie a reçu le coup mortel comme nous allons voir. Il est impossible qu'une colonie fortifiée, d'un diamètre de 90 sur 117 mètres, ait eu un si grand nombre d'entrées, mais une nécropole à incinération devait en avoir tout autant. Il est vrai que les témoins de Schliemann n'ont trouvé, dans aucune partie des ruines, des traces de l'incinération des morts. Comme le jugement de ces messieurs porte seulement sur le peu qui existait encore — dans un état *essentiellement* différent — dix ans après les fouilles décrites dans l'Ilios, leur observation ne doit pas être déterminante pour l'état des ruines. Cet état, établi dans la « Troie » et dans cet écrit (pag. 24-33, 81-83, 89 ff.) enlève tout doute sur l'incinération et la déposition des cendres avec des dons (pour les morts).

3. D'anciens adversaires de mon opinion même [entre autres la Berliner philol. Wochenschrift, (cf. X. 4. 1890)] reconnaissent que Hissarlik a été réellement une nécropole. Mais ils ne voudraient la voir que dans les couches supérieures de la colline ; les couches inférieures auraient alors été une colonie fortifiée » et détruite trois fois (!!) par des incendies. Cette distinction qui repose ou bien sur une connaissance insuffisante ou bien sur la nonobservation des trouvailles spéciales de leur situation est insoutenable.

4. Un autre progrès accompli vers ma thèse est l'aveu de M. Virchow (amené par mes essais cf. Append. IV) que les grandes cruches (pithoi) ne peuvent avoir servi à contenir des liquides (cf. pag. 91.) Leur destination sépulcrale a été démontrée en Babylonie (et au Nord, au Syr-Darja), en Syrie, au Nord de l'Afrique et en Espagne, il est même reconnu comme très probable à Hissarlik par des personnes compétentes. Il parait encore que parfois on y a conservé des provisions destinées aux sacrifices à offrir pour les trépassés (Todtenspeise.)

5. La force démonstrative des fouilles à Surghul et El Hibbah (Babylonie), où R. Koldewey en 1887 a découvert et reconnu une nécropole, telle que je la suppose à Hissarlik est resté dans l'ombre parce que l'on ne peut rien lui opposer. On se tait là-dessus pour éviter l'aveu de la défaite.

6. Les fouilles faites sur la colline de Hissarlik, et renouvellées au printemps et en été de cette année n'ont procuré à mes adversaires que des défaites comme je l'ai démontré pag. 92. Le renouvellement des fouilles s'est fait du reste pour tâcher de résoudre la question en partant d'un faux principe, car

nos adversaires veulent se prévaloir de l'état actuel des ruines, telles que le montrent leurs nouvelles recherches ; mais ils n'acceptent pas l'examen des trouvailles précédentes, parce qu'ils ne savent en réfuter le témoignage. On ignore ainsi que j'ai prouvé par la comparaison d'objets funéraires égyptiens, babyloniens, assyriens et étrusques que « les trouvailles de Hissarlik de Schliemann sont des restes du culte des morts et des ancêtres » (cf. pour cet écrit, présenté sur sa demande au congrès international d'anthropol. et d'archéol. à Paris, août 1889 et analysé par le rapporteur M. S. Reinach, le procès-verbal du congrès.)

La marche de ces discussions démontre heureusement un grand progrès de l'opinion publique, mais elle démontre aussi la nécessité que des hommes indépendants disent enfin également leur mot — et le fasse même d'une manière bien claire. Je prie ces savants d'examiner mon rapport et de visiter Hissarlik, si c'est possible, en personne. Ce que les adversaires ont avancé jusqu'à maintenant peut avoir trompé les profanes mais ne touche pas du tout à mes preuves.

Hissarlik reste une nécropole à incinération ! W. B.

Die Aegyptologie von Prof. Dr. H. Brugsch. Leipzig Friedrich, 535 p. 8°. 24 Mark.

Ce que l'Indische Alterthumskunde de Lassen est pour les Indianistes et l'Eranische Alterthumskunde de Spiegel, pour les Eranistes (bien entendu : pour les Eranistes) l'Aegyptologie du savant et infatigable professeur Brugsch-Pacha le sera pour les égyptologues, c'est à dire un manuel dont on ne pourra plus se passer. M. Brugsch, était sans doute de tous les égyptologues le plus apte, nous ne dirons pas à entreprendre, mais à mener à bonne fin cette œuvre magistrale, M. Brugsch nous donne, dans l'introduction, l'histoire du déchiffrement de l'écriture hiéroglyphique ; nous constatons avec plaisir que M. B. qui doit comme il le dit toujours lui-même beaucoup à ses maitres français, p. e. à E. de Rougé et Mariette Bey, rend tout hommage à l'esprit français et principalement à celui du célèbre Grenoblois dont le nom sera tracé en lettres d'or dans l'histoire de l'orientalisme. Mais tout en relatant, avec l'enthousiasme qu'elle mérite, l'expédition de Napoléon I en Egypte, M. B., protégé dans sa jeunesse par A. von Humboldt, reste cosmopolite comme tous les savants devraient l'être et reconnait la valeur des travaux des égyptologues des différents pays ; citons seulement les noms de nos collaborateurs MM. Wiedeman, Robiou, Naville, Schiaparelli et Piehl.

Après cette introduction et dans neuf chapitres de son livre, M. B. apprend à ses lecteurs l'état actuel de la science égyptologique. Il ne nous est pas possible d'entrer dans des détails, nous dirons simplement que c'est avec la plus grande satisfaction que nous voyons M. B. déclarant (p. 90) avec M. le Prof. C. Abel la langue égyptienne une Ursprache (langue primitive) ce que M. le Prof. G. Mayer (indogermaniste-linguiste bien connu) trouve bien de nier dans le Litterar. Centralblatt du 29 mars de cette année sans apporter l'ombre d'une preuve, car ce qu'il dit sur le Chinois prouve simplement qu'il n'a point bien compris ce que l'on lui a dit des essais de M. T. de Lacouperie sur le

non-monosyllabisme du chinois antique et la Sprachwissenschaftliche Stellung des Chinesischen du savant docteur Grube. Et si un égyptologue comme M. Brugsch qui, comme on le sait, n'est pas restreint à cette seule science, est porté à reconnaitre la parenté des langues chamito-semito-indogermaniques, nous croyons pouvoir être sûrs que les théories posées par M. Abel viendront à être reconnues bientôt par tout le monde. C'est notre opinion personnelle.

La lecture des pages 112 ss du livre de M. B nous a rappelés un petit écrit du Prof. Pleyte de Leide que nous ne pouvons manquer de signaler à nos lecteurs : Zur Geschichte der Hieroglyphenschrift. Nous regardons comme vraies la plupart des dérivations qui y sont indiquées, ce que nous ne voudrions pas dire toutefois de l'*a* qui se trouve sur les plus anciens documents de l'Egypte. W. B.

La renaissance des Lettres et l'essor de l'érudition ancienne en Belgique, par FÉLIX NÈVE, professeur émérite de l'Université de Louvain, membre de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique. Louvain, Charles Peeters, 1890.

M. Nève est un de ces travailleurs infatigables qui, malgré une longue et laborieuse carrière professorale et une liste fort étendue d'œuvres de grande érudition, ne peuvent se résoudre à déposer la plume. Depuis que le savant professeur de Louvain a été admis, sur sa demande, à l'éméritat, il a déjà publié successivement : *Le dénouement de l'histoire de Râma*, drame traduit du sanscrit avec une introduction sur la vie et sur les œuvres de Bhavabhoûti ; *Les époques littéraires de l'Inde*, études sur la poésie sanscrite ; *l'Arménie chrétienne et sa littérature.* Voici maintenant qu'il fait paraître un quatrième volume, de plus de 400 pages, qui, après ces voyages lointains, nous ramène dans notre patrie. *La renaissance des Lettres et l'essor de l'érudition ancienne en Belgique* est un recueil de notices biographiques des plus précieux et des plus intéressants, qui résume, avec un rare bonheur, de minutieuses et patientes investigations d'histoire littéraire, et qui jette plus d'une fois un jour nouveau sur des écrivains que nous connaissions imparfaitement.

Ce beau volume est en partie ancien, en partie nouveau. Le savant auteur d'un *Mémoire historique et littéraire sur le Collège des Trois-Langues* à l'Université de Louvain, a retouché les notices qu'il avait publiées sur les hommes les plus remarquables de notre pays au XVIe siècle, et il y a adjoint les portraits d'écrivains du XVIIe siècle, dont nous devons conserver un respectueux souvenir.

Dans les notices biographiques du XVIe siècle, la première place revient à Erasme. M. Nève nous dit d'abord ce qu'on est autorisé à penser aujourd'hui du christianisme d'Erasme : « S'il fut téméraire dans ses attaques et inconséquent dans sa conduite, il protesta plus d'une fois contre les excès ; il ne se sépara jamais ouvertement de l'Eglise catholique, qu'il avait paru combattre assez longtemps ; il en revint même jusqu'à la défendre ; seulement il ne se tourna jamais plus vers elle avec une soumission et une confiance filiale. » Ensuite, M. Nève recherche comment il faut entendre les vives réclamations élevées continuellement par Erasme contre l'ordre social alors existant. Enfin, il apprécie le talent d'Erame comme écrivain, en choisissant de préférence ceux de ses livres qui ont eu un prompt retentissement, et qui ont compté plusieurs éditions du vivant de leur auteur : les *Adages*, *l'Encomium Moriae*, les *Colloquia*, le *Ciceronianus*.

A cette première étude sur Erasme s'en rattache une autre, le séjour et les études d'Erasme en Brabant. Nous apprenons à connaitre ses relations avec les personnages influents des Pays-Bas et en particulier avec les maitres de Louvain. De tels renseignements eussent été incomplets, si M. Nève n'avait eu soin de consacrer une notice spéciale à Busleiden, le fondateur du collège des Trois-Langues, de retracer les relations de Thomas Morus avec Erasme et les savants belges, de nous analyser l'*Utopie* et de redire les hommages rendus à la mémoire de Morus en Belgique.

Après Erasme et Busleiden, il était juste de relever le nom de Martin Dorpius, le défenseur des études des humanités, et de citer à sa suite une phalange de diligents humanistes : Adrien Barlandus, Jean Borsalus, Jacques Ceratinus de Horn, etc.

Une large place est faite à Nicolas Cleynaerts, de Diest, qui fut le rénovateur des études de grammaire, l'auteur de rudiments de la langue grecque vantés fort longtemps après lui, l'initiateur de la jeunesse de nos écoles aux éléments de l'hébreu. De plus, il a tenté d'agrandir le domaine de la philologie orientale par une étude nouvelle, celle de l'arabe, qu'il avait poursuivie, avec une étonnante sagacité, dans ses laborieux voyages en Espagne et en Afrique. Tous ceux qui liront ces belles pages de notre académicien, exprimeront, comme nous, nous n'en doutons nullement, le désir de le voir un jour écrire une histoire détaillée de la vie de Cleynaerts, et de la rattacher à une réimpression de ses ouvrages enrichis d'éclaircissements.

Parvenu à la seconde moitié du XVIe siècle, M. Nève fait revivre devant nous Guy le Fèvre de La Boderie, orientaliste et collaborateur de la Bible royale, et Hannardus Gamerius, littérateur et publiciste.

Au XVIIe siècle, nous trouvons Jean-Baptiste Gramaye, historien et géographe ; Pierre Castellanus, helléniste et archéologue ; André Catulle, l'auteur du *Prométhée*, drame latin représenté en 1613 dans un collège de Louvain ; Valère André, historien et jurisconsulte, annaliste du collège des Trois-Langues et de l'Université de Louvain, un des plus anciens auteurs d'une biographie nationale.

Une étude faite, sous forme d'appendice, sur le lexique hébreu imprimé à Louvain, en 1615, par Joseph Abudacnus, termine le volume.

Après avoir lu avec le plus vif intérêt le livre de M. Nève, nous ne pouvons nous empêcher de féliciter l'auteur d'avoir entrepris ce travail. En réimprimant d'anciennes notices habilement retouchées, et en y ajoutant de nouvelles, il nous a donné une *contribution* de grande valeur à une histoire complète de la philologie dans notre pays. Tous ceux qui s'intéressent à ce genre d'études, s'empresseront de lire ce livre érudit et original, qui ne le cède en rien aux œuvres si remarquables et si universellement estimées de l'éminent professeur de Louvain.

F. COLLARD.

A. BERGAIGNE ET V. HENRY. *Manuel pour étudier le sanscrit Védique.* Précis de Grammaire. Chrestomathie. Lexique. — Paris 1890.

Les étudiants en littérature védique recevront certainement avec reconnaissance ce nouvel ouvrage destiné à leur faciliter leur tâche, car il répond parfaitement à son but. Le Prof. V. Henry bien connu par ses œuvres de linguistique a voulu répondre à un vrai besoin des études védiques en deçà du Rhin et cette nouvelle production de sa docte plume est certainement

digne des précédentes. Modeste comme toujours, ainsi qu'un vrai savant, M. Henry reporte à son Maitre vénéré ainsi qu'aux auteurs dont il a consulté les travaux presque tout l'honneur de son succès. L'hommage de piété filiale qu'il rend au regretté M. Bergaigne est du cœur le plus généreux, trop généreux peut être en ce que l'auteur amoindrit un peu trop son mérite personnel. Qu'il me permette de le lui dire.

Le nouveau livre de M. Henry contient outre la préface un précis de grammaire, une chrestomathie composée de morceaux pris au Rig et à l'Atharvau Veda, en outre de deux extraits des Brahmânas (Çatapatha et Aitareya) et d'autant de passages choisis des *Gṛhya sûtra*, enfin un lexique étendu que complètent de nombreuses notes insérées sous le texte ; celles-ci ayant surtout pour objet l'explication des expressions et des pensées.

Pour qui connait les autres publications de M. Henry sait d'avance que la partie grammaticale et lexigraphique présentent toute l'exactitude désirable et si l'on est pas toujours d'accord avec les théories linguistiques de l'auteur on ne peut signaler qu'une divergence d'opinion et non une erreur. Toutefois l'auteur s'est borné généralement à constater les faits sans se référer implicitement à aucune théorie. C'est ce que nous remarquons § 59 et ailleurs.

L'aperçu de métrique qui termine la grammaire est bien conçu et bien présenté. Quant au dédoublement des vocales pour maintenir un mètre toujours égal, je me suis toujours demandé en ce qui concerne les Védas comme l'Avesta si cela était suffisamment justifié et si les vers aryaques n'étaient pas parfois catalectiques volontairement.

Pour ses explications M. Henry a presque partout suivi M. Bergaigne. Quant au Rig-Véda, il reconnait lui-même l'avoir suivi parfois alors qu'il était d'un avis différent. Nous eussions préféré que le savant auteur eut été plus lui-même, tout en reconnaissant qu'il a généralement bien saisi l'esprit du Véda et de ses étranges tournures.

Nous mettrons-nous à signaler en quoi nous différons d'avis avec M. Henry ?

Nullement, ce ne serait que des points de détails et peut-être n'aurions-nous point raison. Notons seulement ceci en passant pour montrer à mon savant collègue que j'ai lu attentivement son bon livre.

R. v. VII 101. 1. *Vatsa* n'est-il pas la même chose que *garbha oṣadhînâm ?* ou bien les eaux comme l'indiquerait 2 a) *yo oṣadhînâm yô apâm* et le vers 1. b) ? — Le *tri* n'est il pas parfois simplement le nombre parfait et mystique ?

L'*âpri* n'est-elle pas plutôt une prière demandant la faveur, la bénédiction du dieu, comme l'*âfriti* de l'Avesta ? (v. p. 128 note.)

Ceci n'est qu'un exemple de plus de la maxime : *Tot capita tot sensus.* Ne chicanons donc point et reconnaissons tout simplement que M. Henry nous a donné un excellent ouvrage qui rendra de grands services aux étudiants.

C. DE HARLEZ.

Manuel pour l'étude des grammairiens arabes. La 'Alfiyyah d'Ibnu-Malik, suivie de la Lâmiyyah du même auteur, avec traduction et notes en français et un lexique des termes techniques, par A. GOGUYER. — Beyrouth, 1888 ; in 8° de XX et 354 pages.

Ce volume, dont l'impression remonte déjà, comme on le voit, à 1888, n'a

pu, par suite de difficultés administratives, être lancé dans le public qu'au début de l'année courante. Cette circonstance expliquera en partie comment nous sommes si en retard pour le signaler.

M. Goguyer s'est fait une spécialité de l'étude des grammaires arabes écrites par des Arabes. Il les connait fort bien, et, profondément convaincu de leur nécessité pour arriver à une intelligence parfaite de la langue, il s'applique avec une persévérance louable à en faciliter l'accès aux Européens. C'est dans ce but qu'il publiait, il y a trois ans, une traduction d'un *Traité de flexion et de syntaxe par Ibnu-Hijâm*. Nous avons été bien aise de pouvoir recommander ce livre dans le *Muséon* (année 1888, p 367 suiv.), et nous avons suffisamment indiqué alors notre avis sur l'utilité de travaux de ce genre.

L'*Alfiyyah* d'Ibn-Malik, comme la *Pluie de rosée* d'Ibn-Hijâm, sert, chez les Arabes, à l'enseignement secondaire ; on ne la met entre les mains des jeunes gens que lorsqu'ils possèdent déjà soit l' *Adjaroumiyyah* soit quelque autre manuel élémentaire. C'est un ouvrage mnémotechnique comprenant un millier de vers, d'où son nom d'*Alfiyyah*. Elle est assez souvent obscure et présente en maint endroit des licences, qui frisent parfois l'irrégularité ou l'incorrection ; de plus elle passe entièrement sous silence plusieurs parties importantes de la grammaire. Tout bien pesé néanmoins, M. Goguyer a cru devoir la publier de préférence à nombre de traités analogues. « A considérer seulement la valeur intrinsèque de l'ouvrage, nous dit-il, mon choix se fût sans doute porté sur tout autre, comme par exemple la *Kâfiyyah* du même auteur, bien plus étendue et écrite dans un style plus clair, ou le *Mufassal* de Zamakhchariyy, ou encore le *Bahtu-l-matâlib* de Farhât, qui, pour avoir été écrit par un chrétien et à une époque éloignée de l'âge classique de la langue, n'en jouit pas moins d'une réputation méritée. Mais la *'Alfiyyah*, si sévèrement qu'aient pu la juger des arabisants européens rebutés par son style énigmatique, la *'Alfiyyah* a eu cette bonne fortune de servir de canevas aux ouvrages les plus célèbres qui existent sur la grammaire, et dont la réputation a fait la sienne ; elle est citée partout ; elle constitue le code même de la grammaire dans tous les pays musulmans. »

Une des lacunes les plus sensibles dans la morphologie de l'*Alfiyyah* concerne la formation tant de l'imparfait que des noms de lieu et d'instrument, des mots dits ملحقات et des verbes dérivés de toute espèce. Dans les classes, cette partie est suppléée par un opuscule du même grammairien en 114 vers, connu sous le nom de لامية الافعال, qui nous est donné ici à la suite du traité principal.

M. Goguyer a eu bien raison, selon nous, de faire imprimer cette fois le texte arabe en face de l'interprétation française. Les notes ajoutées au bas des pages, une table analytique des matières, et surtout un lexique grammatical, d'ailleurs nécessairement fort concis, augmentent la valeur de sa publication. Ce n'est pas à dire que tous les détails en plairont à tout le monde sans exception. Nous ne voulons pas examiner jusqu'à quel point le savant interprète peut avoir raison lorsque, dans sa préface, « au risque de passer pour téméraire », il affirme « que l'enseignement fondé par de Sacy avait une base fausse », et que « sa théorie de l'accusatif régi par une préposition sous-entendue est notamment une source intarissable de solécismes et de contre-sens pour les traducteurs d'Algérie ». Mais ou nous nous trompons, ou il se trouvera des savants qui regretteront les innovations introduites par M. Goguyer dans le langage grammatical, même là où d'illustres devanciers

semblaient lui avoir tracé la voie. Plusieurs arabisants hésiteront sans doute, seront embarrassés devant des termes tels que le *nom indépendant* (المبتداء), le *nom conjoint* (الموصول), la *proposition objective* (الجملة الخبرية), la *proposition subjective* (الجملة الانشائية), le *qualificatif accidentel* (الحال), l'*adjoint* (العطف), l'*adjoint en série* (عطف النسق) l'*adjoint expositif* (عطف ذو بيان). Nous n'oserions pas davantage assurer que chacun se déclarera satisfait de la méthode adoptée par M. Goguyer et ainsi formulée : « A part les notes, je me suis strictement borné à reproduire en français le texte lui-même, *sans trop chercher à être plus clair que lui, là où il aurait fallu pour cela être beaucoup plus long.* » Mais nous reconnaissons volontiers que le lexique ajouté en appendice fournira une clef commode des termes techniques et suppléera parfois au laconisme un peu obscur de la traduction. Il est juste aussi de tenir compte des difficultés extrêmes que doit surmonter quiconque veut, sans tomber dans une paraphrase continuelle, rendre en notre langue un texte comme celui dont il s'agit ici (1). En somme, on trouvera que M. Goguyer, même par la concision rigoureuse et la fidélité trop scrupuleuse de son interprétation, a fait preuve d'un talent réel et d'un courage au travail que peu d'hommes sauraient imiter.

J. FORGET.

Acta Mar Kardaghi Assyriae praefecti qui sub Sapore II martyr occubuit, syriace juxta manuscriptum Amidense una cum versione latina, edidit nunc primum J. B. Abbeloos S. T. D. Universitatis catholicae Lovaniensis Rector Magnificus. Bruxelles, Société belge de librairie ; — Leipzig, Brockhaus. 1890.

Le livre que nous annonçons au public fait dignement suite aux Actes de Mares, publiés par le même auteur il y a quelques années (2). Comme le titre l'indique, nous avons ici l'histoire d'un personnage qui subit le martyre sous le règne de Sapor II. Nous ne nous arrêterons pas à analyser le contenu du récit. Contentons-nous à cet égard de noter que Qardagh nous est présenté comme un gouverneur de haut rang dans l'empire, qui se convertit au christianisme à la suite de relations avec un ermite du nom d'Abdischou et qui, dénoncé comme chrétien, subit le supplice de la lapidation en face de son château de Melqi, où il s'était tenu retranché pendant un temps assez considérable, en l'an 49 de Sapor, c'est-à-dire en 359. Cette histoire, racontée sous une forme très dramatique, est intéressante à plus d'un titre. Nous appelons spécialement l'attention sur divers jeux qui y sont décrits, notamment p. 13 s., p. 19 s., sur la discussion philosophique touchant les propriétés de la cause première, p. 23 ss., sur la fête et la foire annuelles instituées en mémoire du martyr p. 102 s., sur les données géographiques ainsi que sur divers noms et termes persans désignant p. e. des dignités ou fonctions officielles et que

(1) Je fais moi-même présentement l'expérience de cette vérité, en préparant une édition des اشارات وتنبيهات d'Ibn-Sina. Cette œuvre philosophique, la dernière en date du célèbre écrivain, m'a été fournie par deux mss. de la *Bibliothèque royale* de Berlin. J'espère en publier bientôt le texte avec traduction et notes en français.

(2) *Acta S. Maris.* Bruxelles, Soc. belge de librairie. — Leipzig, Brockhaus.

l'on peut trouver énumérés dans la liste ajoutée par l'auteur à la fin du livre.

Le manuscrit original d'où le texte a été tiré, est un codex de l'église de S. Péthion à Diarbékir, dont il faudrait rapporter la date, au jugement de Khayyat, entre le 7e et le 8e siècle. La copie dont Mgr. Abbeloos s'est servi pour sa publication, fait partie de toute une collection de vies de martyrs en deux tomes, qu'il a en sa possession. Les titres sont indiqués à la p. 5 de la préface aux Actes de Qardagh. Le premier tome comprend 31 vies, le second 21. — Outre la source que nous venons de mentionner, l'auteur a eu à sa disposition une autre collection d'actes de martyrs, composée comme la première à Mossoul ; les variantes empruntées à ce second document sont indiquées par la lettre A.

Nous avons eu entre les mains un troisième manuscrit de la vie de Qardagh, appartenant à M. Bedjan. Les variantes que nous avons eu l'occasion d'y relever, mais pour les premières pages seulement, sont notées dans l'édition sous la lettre B. Le lecteur remarquera que dans ce dernier manuscrit, le titre se distingue par les finales rimées des membres de phrase.

En même temps qu'à Bruxelles, le texte de la vie de Qardagh, accompagné d'une version allemande et d'une introduction critique, a été publié à Kiel, d'après deux manuscrits de Berlin et une copie faite par M. Guidi sur un manuscrit de la bibliothèque de Borgia à Rome ; l'auteur est le Dr. Herm. Feige. Les rapports entre les sources mises à profit pour les deux éditions ont pu être sommairement dressés par ce dernier, p. 104.

En comparant ces deux travaux parus simultanément, on constate que de part et d'autre le texte a été très correctement publié et que les versions, presqu'entièrement d'accord, ont été faites avec beaucoup de soin. Un critique minutieux pourrait cependant y relever des inexactitudes.

Donnons quelques exemples. Les mots : ܐܘܟܝܬ ܗܢܝܢ ܕܚܝܐ ܩܢܝܢ ܕܚܝܘ̈ܬܐ ܠܡܢܐ ܠܐ ܡܬܬܪܣܝܢ ܐܝܟ ܚܝܘ̈ܬܐ qui se trouvent à la p. 15 de son texte, sont traduits par Feige : *Warum nähren sich denn solche Wesen, welche das Leben der Thiere besitzen, nicht wie die Thiere?* (p. 20). Mais il est évident que nous avons dans le syriaque le premier membre d'une disjonctive dont le second membre est énoncé aussitôt après ; A. traduit mieux : *haec scilicet vitam possident, aut animantium, et tunc quare non nutriuntur ut animantia* (p. 25). — Dans le même passage les mots ܡܬܓܫܢܐ et ܡܬܓܫܢܝ̈ܬܐ sont traduits par Feige : *sichtbar* (p. 20-21) ; c'est correct étymologiquement parlant ; mais le contexte indique clairement qu'il s'agit ici de la *nature matérielle* des êtres en question ; encore une fois nous préférons la version d'A. : *sensibile*, *sensibilia* (p. 26). — Nous ne comprenons pas bien la version que Feige propose pour la phrase ܗܟܢܐ ܐܦܠܘܬܗ ܚܘܣܪܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܫܪܟܐ ܒܦܘܚܡܐ ܕܢܗܝܪ̈ܐ : *ebenso ist der Verlust dieser übrigen in dem Verhältnisse der Himmelslichter (zu einander)* (p. 21). Voici le sens : (de même qu'il faut distinguer, comme un accident particulier, le cas d'un homme qui aurait un malheur à la vue, de l'inconvénient général qu'éprouvent tous ceux qui sont dans une place, quand on éteint la lumière...), ainsi faut-il juger de la perte des créatures inférieures (qui ne serait qu'un accident particulier), en comparaison (de celle) des astres (qui serait un malheur universel) ; A. rend très bien le sens : *hoc*

modo amissio ceterorum referenda est ad (amissionem) luminarium (p. 28). — Les mots : ܠܐ ܗܘܝܐ ܓܝܪ ܠܐ ܠܘܬ ܩܢܘܡܗ ܣܢܝܩ ܐܦܠܐ ܠܘܬ ܐܚܪܢܐ sont traduits par Feige : *denn ein Nicht gewordenes bedarf nicht seines selbst, geschweige denn eines anderen* (p. 22) ; grammaticalement, cette traduction est irréprochable ; mais l'idée que la cause première n'a pas besoin d'elle-même, est en soi très difficile à saisir et ne répond à rien dans le contexte. Nous préférons la version d'A. : *Quod enim non factum est neque quantum ad essentiam indiget neque quantum ad aliud* (p. 30). On peut considérer le besoin de deux côtés ; il peut se rapporter *au sujet* lui-même, comme il vient d'être dit du feu qu'il a besoin de bois pour faire apparaître sa puissance ; il peut se rapporter aussi à un *objet* distinct, comme il vient d'être dit de la terre qu'elle a besoin d'eau pour produire des fruits : à la différence de ces éléments, la cause première n'a aucun besoin, *ni par rapport à elle-même, ni par rapport à autre chose.* Etc.

D'autre part à la p. 96, dans la réponse de Qardagh à sa femme, les mots ܡܛܝܒ ܐܢܐ ܗܘ ܓܝܪ ܠܡܡܬ ܐܦ ܩܕܡ ܦܘܪ̈ܓܐ ܢܟܝ̈ܠܐ ܕܝܠܟܝ sont traduits par A. : *ego enim paratus* eram *mori etiam* ante *blandimenta tua dolosa*. Il est vrai que la femme de Qardagh a engagé son mari à quitter le château pour recevoir la mort en brave ; ainsi l'on pourrait justifier la traduction proposée comme une réponse au reproche de lâcheté. D'autre part cependant, *dans la phrase même* qui est en question, Qardagh envisage manifestement la démarche de sa femme comme une tentative de séduction (*blandimenta tua*...) ; dès lors nous ne pouvons nous empêcher de comprendre la phrase au présent : ego enim paratus *sum* mori etiam *coram* blandimentis tuis dolosis (= malgré tes flatteries...) ; c'est aussi l'avis de Feige : denn auch *angesichts* deiner arglistigen Schmeicheleien *bin* ich zu sterben bereit.

Mais laissons ces détails. Tous les amis de la littérature syriaque sauront gré aux deux auteurs de leur publication aussi importante et pleine d'intérêt par le contenu que soignée pour l'exécution. L'édition de Mgr. Abbeloos est en outre un vrai bijou au point de vue typographique.

Nous formons en terminant le vœu, que le savant Recteur de l'université de Louvain, qui a déjà rendu à cette branche des études orientales des services signalés et hautement appréciés dans le monde de la science, puisse remplir bientôt la promesse qu'il fait à la p. 8 de sa préface, à savoir de publier les vies de martyrs encore inédites renfermées dans sa riche collection.

A. VAN HOONACKER.

LE MUSÉON 1890.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME IX. ANNÉE 1890.

COMPTES-RENDUS.